This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

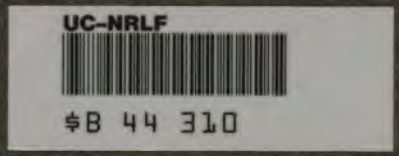
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

B
3149
H5S6



YC 31061

Digitized by Google

EXCHANGE

SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS

FIAT LVX

MDCCCLXVIII

EX LIBRIS

Digitized by Google

Schopenhauers Verhältnis zur Geschichte

Inaugural-Dissertation

der

hohen philosophischen Fakultät der Universität Bern

zur Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

G. Sparlinsky.

Von der philosophischen Fakultät auf Antrag des Herrn Professor Dr. **L. Stein** angenommen.

Bern, den 11. Januar 1909.

Der Dekan: **Prof. Dr. Studer.**

BERN
Buchdruckerei Scheitlin & Co.
1910

Digitized by Google

B3149
H556

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
I. Philosophische und historische Weltanschauung	5
II. Wissenschaft und Geschichte	18
III. Kunst und Geschichte	23
IV. Das Problem des Faktors und des Fortschritts in der Geschichte .	33

UNIV. OF CALIFORNIA

Digitized by Google

MM

E. S—ein

in Dankbarkeit und Verehrung gewidmet.

298797

Digitized by Google

Digitized by Google

I. Philosophische und historische Weltanschauung.

Wollte man die nachkantische Philosophie mit einem für sie charakteristischen Schlagworte bezeichnen, welches sie von der ihr vorhergehenden Philosophie der Aufklärung und der naturwissenschaftlichen Periode des XVII. Jahrhunderts scharf unterscheidet, so könnte man sie historisch-evolutionistisch nennen. Zwar hat man sich in unserer Zeit gewöhnt die entwicklungsgeschichtliche Denkweise auf den Namen Darwins zu beziehen, allein wer die Begriffe der historischen und der naturwissenschaftlichen Entwicklung auseinanderzuhalten versteht, wird die rechte Ausprägung des Begriffs der historischen Entwicklung in der Philosophie des deutschen Idealismus erblicken.

Schon bei Kant finden sich geschichtsphilosophische Ansätze; doch ist Kant infolge seiner kritischen Denkweise nicht in die metaphysisch-spekulative Weltbetrachtung verfallen, wie es mit der ganzen nachkantischen Philosophie der Fall war. Damit trat zu der historischen Tendenz der nachkantischen Philosophie noch ein anderer nicht minder für sie charakteristischer Zug hinzu, nämlich der metaphysische. Kant begnügte sich damit, dass er den entwicklungsgeschichtlichen Standpunkt ausschliesslich auf die Menschheitsgeschichte angewandt hat, da nach seiner Ansicht nur die Entwicklung des menschlichen Geschlechts unter einem historisch-teleologischen Gesichtspunkte zu betrachten sei und da das höchste Ziel der Menschheit in der Freiheit bestehe, so sei die ganze Geschichte der Menschheit unter dem Gesichtspunkte der Realisierung dieses höchsten Ziels zu betrachten. Was Kants naturgeschichtliche Schriften betrifft, so vertrat er doch in ihnen den mechanischen Standpunkt der Naturwissenschaft und ist also mit dem teleologischen Standpunkte der Geschichte nicht zu verwechseln, weil nur die

Digitized by Google

Menschheitsgeschichte, wo Werte massgebend sind, teleologisch betrachtet werden kann.

Nun begnügte sich aber die nachkantische Spekulation mit der kritischen Bescheidenheit Kants nicht, übersprang die engen Schranken, welche Kant dem menschlichen Erkennen gesetzt hat und so verwandelte sich der kritische Idealismus in eine absolute schrankenlose Metaphysik. Besonders bei Hegel erreichte diese historisch-metaphysische Tendenz der Philosophie des deutschen Idealismus ihren grandiosen Ausdruck. Für Hegel ist die Welt nichts anderes als die Entwicklungsgeschichte des absoluten Geistes, der das metaphysische Wesen der Welt und ihrer Erscheinungen ist. Auch bei Fichte bricht dieser metaphysisch-evolutionistische Zug durch und so geschah es, dass er seine Philosophie eine «Geschichte des Bewusstseins» genannt hat. Und ähnlich bei dem dritten grossen Vertreter des deutschen nachkantischen Idealismus — bei Schelling tritt der metaphysische Entwicklungsgedanke in seiner Naturphilosophie auf, indem er zeigt, wie die Vernunft durch die verschiedenen «Kategorien der Natur» aus der unbewussten Form in die bewusste Form der Intelligenz übergeht. Kurz, die geschichtlich-metaphysische Tendenz durchdringt die ganze nachkantische Philosophie.

Es muss aber noch ausdrücklich hervorgehoben werden, und das ist eben wichtig für die Charakterisierung derjenigen Stellung, die Schopenhauer innerhalb der mächtigen Strömung der nachkantischen Spekulation eingenommen hat, dass jene beiden Momente, die wir als die herrschenden in der Philosophie des deutschen Idealismus konstatiert haben, nämlich der metaphysische und der evolutionistische Zug, doch im Grunde aus einer diesen beiden Momenten übergeordneten Quelle herfliessen; das kulturhistorische Interesse war es eigentlich, welches jene beiden Tendenzen des deutschen Idealismus auslöste. Bei Hegel tritt dieses kulturhistorische Interesse in seiner ganzen Schärfe hervor: der absolute Wert des menschlichen Lebens lag für ihn in der Freiheit und so unternahm er den bewunderungswürdigen Versuch zu zeigen, wie der absolute Geist, der das metaphysische Wesen der Welt ist, zu dieser Freiheit im Bewusstsein des menschlichen Geschlechts gelangt: «Geschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit»

Digitized by Google

Gegenüber dieser kulturhistorischen Tendenz des deutschen Idealismus ging Schopenhauer in seiner Philosophie von ganz anderen Voraussetzungen aus. Zwar teilt auch er mit allen nachkantischen Philosophen denselben metaphysischen Zug, dieselbe Leidenschaft für das Erfassen des Ganzen der Welt, aber bei ihm ist diese Triebfeder seines Denkens nicht durch ein kulturhistorisches Interesse bestimmt, wie bei den obengenannten Denkern, sondern durch metaphysisch-erkenntnistheoretische Voraussetzungen, die er der kantischen Philosophie entnommen hatte. In seiner Philosophie ging Schopenhauer von den Voraussetzungen Kants aus, der gelehrt hatte, dass die Formen unseres Erkennens, wie Raum, Zeit, Kategorien, deren gemeinschaftlichen Ausdruck Schopenhauer in der vierfachen Wurzel des Satzes vom Grunde gefunden hatte, nur für die Erscheinungswelt Gültigkeit haben, auf das Ding an sich aber keine Anwendung finden können. Der historischen Weltanschauung der nachkantischen Philosophen setzt Schopenhauer die «echte philosophische Betrachtungsweise der Welt» entgegen, «d. h. diejenige, welche uns ihr inneres Wesen erkennen lehrt und so über die Erscheinung hinausführt», «welche nicht nach dem Woher und Wohin und Warum, sondern immer und überall nur nach dem Was der Welt frägt, d. h. welche die Dinge nicht nach einer Relation, nicht als werdend und vergehend, kurz nicht nach einer der vier Gestalten des Satzes vom Grunde betrachtet; sondern umgekehrt, gerade Das, was nach Aussonderung dieser ganzen jenem Satze nachgehenden Betrachtungsart noch übrig bleibt, das in allen Relationen erscheinende, selbst aber ihnen nicht unterworfene, immer sich gleiche Wesen der Welt, die Ideen derselben zum Gegenstande hat». Und so meinte denn Schopenhauer, dass das metaphysische Weltprinzip, das Ding an sich der Erscheinungen, wenn solches gefunden werden sollte, jedenfalls nicht historisch aufgefasst werden darf. Denn die historische Weltanschauung setzt nach Schopenhauers Meinung immer ein Entstehen, ein Werden, eine Entwicklung voraus, d. h. gerade das, was den Formen unseres Verstandes, den Gestaltungen des Satzes vom Grunde unterworfen ist, das innere metaphysische Wesen der Welt ist aber von diesen Formen frei. Schopenhauer ist der Meinung, dass jeder «noch himmelweit

Digitized by Google

von einer philosophischen Erkenntnis der Welt entfernt ist, der vermeint das Wesen derselben irgendwie, und sei es noch so fein bemäntelt, historisch fassen zu wollen; welches aber der Fall ist, sobald in seiner Ansicht des Wesens an sich der Welt irgend ein Werden, oder Gewordensein, oder Werdenwerden sich vorfindet, irgend ein Früher oder Später die mindeste Bedeutung hat und folglich, deutlich oder versteckt, ein Anfangs- und ein Endpunkt der Welt, nebst dem Wege zwischen beiden gesucht und das philosophische Individuum wohl noch gar seine eigene Stelle auf diesem Wege erkennt. Solches historisches Philosophieren liefert in den meisten Fällen eine Kosmogonie, die viele Varietäten zulässt, sonst aber auch ein Emanationssystem, Abfallslehre, oder endlich, wenn aus Verzweiflung über fruchtbare Versuche auf jenen Wegen, auf den letzten Weg, getrieben, umgekehrt eine Lehre vom steten Werden, Entspriessen, Entstehen, Hervortreten ans Licht aus dem Dunklen, dem finsteren Grund, Urgrund, Ungrund und was desgleichen Gefasels mehr ist, welches man übrigens am kürzesten abfertigt durch die Bemerkung, dass eine ganze Ewigkeit, d. h. eine unendliche Zeit bis zum jetzigen Augenblick bereits abgelaufen ist, weshalb alles, was da werden kann und soll schon geworden sein muss. Denn solche historische Philosophie, sie mag noch so vornehm tun, nimmt, als wäre Kant nie dagewesen, die Zeit für eine Bestimmung der Dinge an sich, und bleibt daher bei dem stehen, was Kant die Erscheinung im Gegensatz des Dinges an sich, und Platon das Werdende, nie Seiende, im Gegensatz des Seienden, nie Werdenden nennt, oder endlich was bei den Indern das Gewebe der Maja heisst: es ist eben die dem Satz vom Grunde anheimgegebene Erkenntnis, mit der man nie zum inneren Wesen der Dinge gelangt, sondern nur Erscheinungen ins Unendliche verfolgt, sich ohne Ende und Ziel bewegt, dem Eichhörnchen im Rade zu vergleichen, bis man endlich ermüdet, oben oder unten, bei einem beliebigen Punkte stille steht und nun für denselben auch von anderen Respekt ertrotzen will. [1] Aber auch das andere Moment, das teleologische, die « causa finalis », welches jeder historischen Weltanschauung eigentümlich ist und welches besagt, dass die Welt nicht nur in einem Werden begriffen

[1] Sämtliche Werke (Grisebach) I, 357 ff., 538.

Digitized by Google

ist, sondern sich zu einem Ziel entwickelt, muss nach der Meinung von Schopenhauer, aus der echten philosophischen Betrachtungsweise der Welt eliminiert werden, denn nicht Woher und Wozu die Welt da sei, sondern die einzige Frage Was sie sei, soll die Philosophie beschäftigen.[1] Schopenhauer vergleicht einmal jede Philosophie die die Bewährung ihrer Richtigkeit in sich selbst trägt, mit einem Rechenexempel, welches aufgeht, die historische Weltanschauung ist aber mit einem inneren Widerspruch behaftet, der insofern einem unauflöslichen Reste gleicht: der historischen Philosophie nämlich, welche die Lehre von einer fortschreitenden Entwicklung der Menschheit zu immer höherer Vollkommenheit oder überhaupt von irgend einem Werden mittelst des Weltprozesses aufgestellt hat, stellt sich die Einsicht a priori entgegen, dass bis zu jedem gegebenen Zeitpunkte bereits eine unendliche Zeit abgelaufen ist, folglich Alles, was mit der Zeit kommen sollte schon da sein müsste.[2]

Wir sehen also, dass der ganze Gedankengang Schopenhauers gegen die Möglichkeit einer historischen Weltanschauung bei ihm eigentlich aus einer erkenntnistheoretisch-metaphysischen Reflexion hervorgegangen ist. Indem er die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen Kants mit seiner Unterscheidung des Dinges an sich und der Welt der Erscheinungen akzeptierte, verwarf er folgerichtig jede historische Metaphysik. Wenn die Philosophie nach Schopenhauers Ansicht die Aufgabe hat das innere Wesen der Welt, den Kern der Erscheinungen, kurz das Ding an sich zu erschliessen, so darf sie nicht historisch sein, denn der Begriff des Historischen, welcher für Schopenhauer gleichbedeutend ist mit dem der Erscheinung, kann mit dem Begriff des Metaphysischen nie in Einklang gebracht werden. Es ist der alte Gegensatz zwischen der eleatischen Seinsphilosophie und der heraklitischen Philosophie des Werdens mit einer neuen erkenntnistheoretischen Einkleidung.

Es begegnet uns freilich ein Zug in der Philosophie Schopenhauers, der den Schein nahelegen konnte, dass er selbst doch nicht ausgekommen sei, ohne eine historische Tendenz in sein eigenes philosophisches System einzuschieben. Dieser Punkt betrifft seine

[1] ibid 130.

[2] II, 214 ff.

Digitized by Google

Lehre von den Ideen als den Objektivationsstufen des Willens. Die Ideen stellen nämlich bei Schopenhauer einen Stufengang dar, eine allmähliche Steigerung der Objektität des Willens von den untersten Stufen der unorganischen Natur bis zur höchsten Objektität des Willens im Menschen. Gemäss den Schopenhauer'schen Bestimmungen sind die Ideen ewig, räumliche und zeitliche Bestimmungen haften ihnen nicht an, sie kennen kein Entstehen und kein Vergehen. Auf den untersten Stufen, in der unorganischen Natur, stellen sich die Ideen in der Gestalt der Naturkräfte dar, eine Stufe höher, in der organischen Natur, sind es die Spezies der Pflanzen und Tiere, in denen sich die Ideen offenbaren, und endlich in der Menschenwelt hat jedes Individuum seine eigene Idee, weil die Objektivation des Willens auf dieser Stufe am vollkommensten ist. Und so entsteht naturgemäss der Anschein, als ob die Ideen, in denen sich der Wille objektiviert, einen allmählichen Entwicklungsgang, also einen historischen Prozess durchmachen. Dieser in der Tat naheliegende Schein einer Entwicklung der Ideen verschwindet aber sobald wir daran denken, dass die verschiedenen Stufen, in denen sich der Wille objektiviert, nach Schopenhauers Auffassung einfache ursprüngliche Willensakte sind, die nur dem Grade nach sich von einander unterscheiden, alle aber Aeusserungen desselben ungeteilten Willens sind.[1] Es verhält sich die Sache bei Schopenhauer genau so wie in den grossen metaphysischen Systemen Platos, Aristoteles und Leibnizens, in welchen die Lehre von den Stufen aus dem Bedürfnis hervorgegangen, den Zusammenhang und die organische Einheitlichkeit der Welt zu begreifen und wo ebenso die Idee eines zeitlichen Hervorgehens ferngehalten wird.

Es ist interessant in dieser Hinsicht das Verhältnis Schopenhauers zu Lamarck, der den Entwicklungsgedanken auf die organische Welt angewandt hat und so zum Vorläufer Darwins wurde, zu betrachten. Schopenhauer lobt Lamarck, dass er richtig gesehen hat, der Wille des Tieres sei das Ursprüngliche und dessen Organisation bestimmende, seine Ansicht aber tadelt er, gemäss welcher die zur bestimmten Lebensart bestimmten Organe sich entwickelt, im Laufe der Zeit, durch Succession, entstanden seien. Lamarck habe den augen-

[1] I 163, 186, 217, 233 ff.

Digitized by Google

fälligen Einwurf nicht beachtet, dass jede Tierspecies ehe sie allmählich im Laufe unzähliger Generationen, die zu ihrer Erhaltung notwendigen Organe hervorgebracht hätte, aus Mangel daran inzwischen umgekommen und ausgestorben sein müsste.[1] Und so meint Kuno Fischer, hätte Schopenhauer «Darwins epochemachende Lehre von der Entstehung und der Veränderung der Arten durch Anpassung, Vererbung und Selektion, natürliche und künstliche Zuchtwahl gründlicher kennen gelernt, so würde sie ihn ohne Zweifel abgestossen haben, da er die Arten als platonische Ideen gefasst wissen wollte, Darwin dagegen sie als 'entwicklungsgeschichtliche Produkte dargetan und die Wege erleuchtet hat, wie sie entstehen».[2]

Es finden sich dennoch bei Schopenhauer Stellen, die dem Entwicklungsgedanken von Lamarck und Darwin nicht ganz fern stehen, so z. B. wenn er sagt, dass die «Urformen der Thiere eine aus der anderen hervorgegangen sind»; er äussert sogar einmal den Gedanken, dass wir uns die ersten Menschen als in Asien vom Orang-Utang oder in Afrika vom Schimpanse geboren zu denken haben. Der Unterschied zwischen Schopenhauer und den obengenannten Denkern ist der, dass während jene eine allmähliche Entwicklung annehmen, Schopenhauer dagegen sie mit einem mal, bei besonders günstigen Konstellationen und Bedingungen geschehen lässt.[3] Dass dies aber in einem Widerspruch mit seiner Ideenlehre sich befindet ist klar, da die Arten als platonische Ideen bezeichnet wurden und jede Entwicklung von ihnen ausgeschlossen war.[4]

Gegenüber dieser schwächlichen Verschiebung der unhistorischen Denkungsart Schopenhauers auf dem Gebiete der Natur behält sie doch auf dem Gebiete der Menschheitsgeschichte ihre ganze unverhüllte Stärke. Während sonst das historische Denken nicht nur in der Natur einen Stufengang, eine allmähliche Steigerung und Höherbildung der organischen Formen stets erblickte, sondern auch innerhalb der Menschheitsgeschichte dieselbe Gliederung und Ord-

[1] III 242 f.

[2] Gesch. d. neueren Philos. Jubiläumsausg. IX, 505.

[3] III 253; V 167 ff., 278; II 366; Lindner-Frauenstädt, Memorabilien 1863, S. 168.

[4] Auf diesen Widerspruch weist Volkelt hin (Fromanns Klassiker der Philos.), S. 199.

Digitized by Google

nung festzustellen suchte, wie es besonders bei Hegel in der grossartigen Weise zum Ausdruck kommt, ist für Schopenhauer «die Geschichte des Menschengeschlechts, das Gedränge der Begebenheiten, der Wechsel der Zeiten, die vielgestalteten Formen des menschlichen Lebens in verschiedenen Ländern und Jahrhunderten»; alles dies «nur die zufällige Form der Erscheinung der Idee, gehört nicht dieser selbst, in der allein die wahre Objektität des Willens liegt, sondern nur der Erscheinung an, die in die Erkenntnis des Individuums fällt, und ist der Idee selbst so fremd, unwesentlich und gleichgültig, wie den Wolken die Figuren, die sie darstellen, dem Bach die Gestalt seiner Strudel und Schaumgebilde, dem Eise seine Bäume und Blumen».[1] Schopenhauer vergleicht die Menschheitsgeschichte mit einem Kaleidoskop, «welches bei jeder Wendung eine neue Konfiguration zeigt, während wir eigentlich immer dasselbe vor Augen haben».[2] Aehnlich wie der intelligible Charakter des Individuums unsterblich und unwandelbar ist, so, meint Schopenhauer, sind auch die Völker wie unsterbliche Individuen, wenn sie gleich bisweilen die Namen wechseln; ihr Tun, Treiben und Leiden ist immer dasselbe, wenngleich die Geschichte stets etwas anderes zu erzählen vorgibt. «Die Kapitel der Völkergeschichte sind im Grunde nur durch die Namen und Jahreszahlen verschieden: der eigentlich wesentliche Inhalt ist überall derselbe».[3]

Es besteht also nach Schopenhauers Ansicht der grösste Gegensatz zwischen der philosophischen Anschauung, die ihr Blick auf das ewige, unwandelbare Wesen der Welt, auf die Ideen derselben, richtet und der historisch-evolutionistischen, welche, wie er meint, sich des Satzes vom Grund bedient und so über die Erscheinung hinaus zum wahren Wesen der Welt nie gelangen vermag. Die Geschichtswissenschaft ist daher in den Augen Schopenhauers «das gerade Gegenteil und Widerspiel der Philosophie». Die Geschichte lehrt uns, dass mit der Zeit sich alles verändert, die Philosophie aber, meint Schopenhauer, sei bemüht uns zu zeigen, dass zu allen Zeiten ganz dasselbe war, ist und sein wird. «In Wahrheit ist das Wesen

[1] I 248 f.
[2] II 562.
[3] II 518.

Digitized by Google

des Menschenlebens, wie der Natur überall, in jeder Gegenwart ganz vorhanden, und bedarf daher, um erschöpfend erkannt zu werden, nur der Tiefe der Auffassung. Die Geschichte aber hofft die Tiefe durch die Breite zu ersetzen, ihr ist jede Gegenwart nur ein Bruchstück, welches ergänzt werden muss durch die Vergangenheit, deren Länge aber unendlich ist und an die sich wieder eine unendliche Zukunft schliesst. Hierauf beruht das Widerspiel zwischen philosophischen und historischen Köpfen: jene wollen ergründen, diese zu Ende erzählen. Die Geschichte zeigt auf jeder Seite nur dasselbe unter verschiedenen Formen: wer aber solches nicht in einer oder wenigen erkennt, wird auch durch das Durchlaufen aller Formen schwerlich zur Erkenntnis davon gelangen ».[1]

Schopenhauer tadelt deshalb die Hegelianer, welche die Geschichtsphilosophie sogar als den Hauptzweig aller Philosophie ansehen und verweist sie auf Plato, der gelehrt habe, der Gegenstand der Philosophie sei das Unveränderliche und immerdar Bleibende, nicht aber das, was bald so, bald anders wird. Diese Geschichtsphilosophen, meint Schopenhauer, vergessen, dass das Entstehen und Vergehen nur scheinbar ist, da die Zeit, wie Kant gelehrt hatte, nicht die Bestimmung der Dinge an sich, sondern eben der Erscheinungen sei. Auch die teleologische Tendenz der Geschichtsphilosophen, wie sie wieder besonders bei Hegel stark zu Tage tritt in seinem Versuch die Weltgeschichte als ein planmässig von einem höchsten Zweck getragenes Ganzes darzustellen, oder wie man sich damals ausdrückte « sie organisch zu konstruieren », verwirft Schopenhauer, da nach seiner Ansicht die Philosophie es nicht mit den Endzwecken zu tun hat, wenn auch die Erscheinungswelt hie und da Zwecke und Plan aufweisen kann; dieses Bestreben aber auf das Weltganze, auf das Wesen an sich der Welt zu übertragen, nennt Schopenhauer « einen platten und rohen Realismus »,[2] der die Erscheinung für das Ding an sich hält.

Demnach stellt Schopenhauer der evolutionistischen Geschichtsphilosophie oder, wie wir sagen können, der Geschichtsphilosophie des Werdens, eine « wirkliche » Philosophie der Geschichte, oder wie

[1] ibid
[2] II 519.

Digitized by Google

wir ebenfalls sagen können eine Geschichtsphilosophie des Seins, gegenüber, welche nicht wie jene das betrachtet, was immer wird und nie ist, und dies für das eigentliche Wesen der Dinge hält, sondern umgekehrt das, was immer ist und nie wird, also das Seiende, die Ideen, wie es Plato gefordert hatte. Eine solche Geschichtsphilosophie, meint Schopenhauer, werde die menschlichen Zwecke, die unter zeitlichen Bestimmungen stehen, nicht dem wirklichen Wesen der Dinge zuschreiben und demnach den menschlichen Fortschritt zum absoluten erheben, die Aufgabe einer solchen Geschichtsphilosophie bestehe vielmehr in dem, dass sie uns klar macht, dass die Geschichte eigentlich eine Täuschung, «lügenhaft» sei, indem sie von einzelnen Vorgängen und Individuen redend, vorgibt, alle mal etwas anderes zu erzählen, während sie in Wirklichkeit stets nur das Gleiche wiederholt, unter anderen Namen und anderen Kostümen. «Die Philosophie der Geschichte besteht nämlich in der Einsicht, dass man bei allen diesen endlosen Veränderungen und ihrem Wirrwar, doch stets nur dasselbe gleiche und unwandelbare Wesen vor sich hat, welches heute dasselbe treibt wie gestern und immerdar: sie soll also das Identische in allen Vorgängen, der alten wie der neuen Zeit, des Orients, wie des Ozzidents, erkennen, und trotz aller Verschiedenheit der speziellen Umstände, der Kostüme und der Sitten, überall dieselbe Menschheit erblicken».[1] Als die Devise der Geschichte stellt Schopenhauer auf: «eadem, sed aliter». Wer Herodot gelesen habe, habe schon genug in philosophischer Hinsicht Geschichte studiert, denn alle die Motive, die die folgende Geschichte ausmachen, seien schon da zu finden.

Man kann nun sagen, dass die Philosophie Schopenhauers ihrer bewussten Tendenz gemäss als absolut unhistorisch erscheint und konsequenterweise sollte sie es bleiben.[2] Aber wie überhaupt aus der Metaphysik Schopenhauers nicht nur ihr Gegensatz gegen jede geschichtliche Weltanschauung folgt, sondern auch die Moral sollte in ihr, konsequent gedacht, auch keine Stellung haben, denn der Wille, der als das alleinige wahre metaphysische Wesen der Welt

[1] II 521.

[2] Vgl. H. Rickert, „die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, S. 648.

Digitized by Google

verkündet wurde, gerade diejenigen Bestimmungen in sich hat, die dem Moralischen nicht minder entgegengesetzt sind als dem Historischen. Dennoch ist Schopenhauer der Moral gegenüber glücklicherweise inkonsequent geblieben, indem er dem Willen, der zunächst nach seinen Bestimmungen mit dem Moralischen nichts zu tun hat, eine tiefe moralische Bedeutung unterschoben hat. Nach Schopenhauer ist es ein «fundamentaler» und «verderblichster Irrtum», eine «eigentliche Perversität der Gesinnung», gemäss welcher die Welt «bloss eine physische, keine moralische Bedeutung habe». Und so glaube ich, dass Schopenhauer gegenüber dem Historischen, gerade im Fundamente seiner Philosophie, ebenso untreu geworden, wie dem Moralischen gegenüber. Er bezeichnet nämlich eine Begebenheit, welche er «die einzige Begebenheit an sich» nennt und welche unmittelbar den Willen, also das Ding an sich trifft: diese «Begebenheit», dieses möchte man sagen, geschichtliche Weltereignis ist die Selbsterkenntnis des Willens.[1] Die Selbsterkenntnis des Willens wird von Schopenhauer geradezu als das höchste Endziel betrachtet, auf welches der Wille am Ende hinstrebt; es wird also ein Prozess, eine «Begebenheit» angenommen. Wie kann aber eine Begebenheit, die doch immer in der Zeit verläuft, dem Willen als dem Ding an sich zugeschrieben werden, da nach Schopenhauer die Zeit nur eine Bestimmung der Erscheinungswelt ist? Auf die Weise wird in das Fundament des ganzen Systems ein Einbruch hineingebracht, der Schopenhauers ungeschichtliches Denken erschüttert. Wie bei Hegel das Ziel des Weltprozesses in der Selbsterkenntnis des absoluten Geistes besteht, so stellt sich doch bei Schopenhauer die Selbsterkenntnis des Willens am Ende als dasselbe Ziel heraus. Im Nachlass finden wir bei Schopenhauer diesen Gedanken in Worten ausgedrückt, die unwillkürlich an Hegel denken lassen: «wenn ich mich besinne — heisst es dort — so ist es der Weltgeist, der zur Besinnung kommen will, die Natur, die sich selbst erkennen und ergründen will».[2] Ohne von einer Paradoxie zurückzuschrecken gehe ich noch einen Schritt weiter und behaupte, dass die Fundamentalbegriffe der Schopen-

[1] I 250.

[2] Arthur Schopenhauers handschriftl. Nachlass (Grisebach) IV, 95.

Digitized by Google

hauerschen Philosophie, die Bejahung des Willens und seine Selbsterkenntnis, noch eher eine historische Orientierung fordern, als Hegels panlogistischer Evolutionismus, sobald nämlich jene beiden Begriffe der Philosophie Schopenhauers als der Kampf des guten Prinzips — der Selbsterkenntnis des Willens — mit dem bösen — der Bejahung des Willens aufgefasst werden und die in der Tat bei Schopenhauer den Sinn dieses dualistischen Kampfes haben. Denn offenbar hat es doch einen Sinn von der Geschichte nur dann zu reden, wenn das Geschehen, aus dem Geschichte wird, ein Prinzip der Auswahl voraussetzt, da doch nicht jedes Geschehen schon darum ein geschichtliches ist und aus der unübersehbaren Fülle der Geschehensreihen wird für die Geschichte nur dasjenige entnommen, was zum Wertbegriffe, von welchem die Geschichte geleitet wird, in irgend einem Verhältnis, sei es positivem oder negativem, steht. Darin besteht ja die Unhaltbarkeit des metaphysischen Evolutionismus, welcher aus dem blossen Werden, aus dem Prozess als solchen schon eine geschichtliche Entwickelung postuliert. Allein nicht jedes Moment des Werdens ist schon eine Station auf dem Wege der geschichtlichen Entwicklung und nur dort, wo eine Möglichkeit der Auswahl gegeben ist, ist auch eine historische Orientierung möglich. Gemäss seinem Panlogismus stellte Hegel seine berühmte Formel auf: «alles wirkliche ist vernünftig, alles vernünftige ist wirklich», aus welcher die Folge zu ziehen ist, dass jedes Moment im Prozesse der Selbstentwicklung des Geistes dieselbe Bedeutung und den gleichen Wert hat, was natürlich nicht ernst durchzuführen ist.[1]

Nun meine ich, es liesse sich mit Hülfeder obengenannten Fundamentalbegriffen der Schopenhauerschen Philosophie sehr gut eine geschichtliche Auffassung durchführen, weil sie dazu das erforderliche geschichtliche Ordnungsprinzip abgeben. Fasst man die Geschichte als den Kampf des guten Prinzips mit dem bösen — so wird damit die gleichmässige Weltfärbung der Geschehensreihen durchbrochen und aus ihrem blossen Nacheinander gewinnen wir die Möglichkeit ihr Uebereinander zu ersehen. Es ist ohne weiteres

[1] H. Rickert meint, hätte Hegel in der Tat geglaubt, alles wirkliche sei vernünftig, er wäre nicht imstande eine Geschichtsphilosophie zu schreiben; s. Die Grenzen etc. S. 651.

Digitized by Google

klar, dass die Erscheinung Christi auf der Erde in einem ganz anderen Verhältnis zum absoluten Zweck der Geschichte steht, also in diesem Falle zur Selbsterkenntnis des Willens, als die des Napoleon.

Wie ist nun dieser Widerspruch im Sytsem der Schopenhauerschen Philosophie zu erklären, die doch einerseits als durch und durch unhistorisch erscheint, anderseits aber auch der geschichtlichen Auffassung nicht ganz fern steht? Es sind hauptsächlich zwei Triebfedern in seiner Philosophie, die diesen Widerspruch begreiflich machen: die erkenntnistheoretisch-metaphysische Triebfeder einerseits und die moralistische, erlösungsbedürftige anderseits. Aus der erkenntnistheoretischen Ueberlegung, die in der kantischen Philosophie wurzelte, folgerte Schopenhauer, dass die Geschichte sich mit der Erscheinungswelt beschäftigt und dass demnach das wahre metaphysische Wesen der Welt, das Ding an sich, nicht historisch aufgefasst werden könne. Dieses Ding an sich fand nun Schopenhauer in dem Willen, in dem grundlosen, unvernünftigen, unmoralischen Drang. Sein ansichseiendes Wesen würde soviel bedeuten, wie die ewige Unerlöstheit der Welt und so musste denn Schopenhauer «eine Begebenheit» annehmen, die unmittelbar den Willen als das Ding an sich trifft, d. h. die Begebenheit der Selbsterkenntnis des Willens, welche bei Schopenhauer die Bedeutung eines welthistorischen Ereignisses hat.

Digitized by Google

II. Wissenschaft und Geschichte.

Nachdem wir im Allgemeinen Schopenhauers Verhältnis zur historischen Weltanschauung verfolgt hatten und dabei auch dasjenige historische Moment aufdecken konnten, welches in seiner eigenen Philosophie verborgen war, gilt jetzt im Besonderen sein Verhältnis zur empirischen Geschichtswissenschaft zu berücksichtigen. Dabei stellt sich sein Verhältnis zur Geschichtswissenschaft in zweifacher Weise heraus: einmal in der Gegenüberstellung der Geschichte den «eigentlichen» Wissenschaften, worunter er hauptsächlich die Naturwissenschaften versteht, das andere mal aber in der Gegenüberstellung der Geschichte der Kunst. Die unmittelbare empirische Wirklichkeit in ihrer Mannigfaltigkeit und Unübersehbarkeit wird von uns, nach der Meinung Schopenhauers, in zwei Richtungen verarbeitet, um Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntnis und der künstlerischen Anschauung zu werden. In den Wissenschaften geschieht diese Verarbeitung mittelst der dazu gewonnenen allgemeinen Begriffe, und die Kunst erreicht ihren Zweck mittelst ihrer anschaulichen Ideen. Nun folgt für Schopenhauer seine Geringschätzung der Geschichte aus dem Umstande, dass sie weder Begriffe im naturwissenschaftlichen Sinne zu bilden vermag, noch befasst sie sich mit den Ideen und so der Kunst ebenso unebenbürtig ist. Wir verfolgen zunächst seine Gegenüberstellung der Geschichte zu den Wissenschaften.

Schopenhauer sagt von der Geschichte, dass sie «zwar ein Wissen, aber keine Wissenschaft ist»,[1] wobei er wie bereits bemerkt, unter Wissenschaft im eigentlichen Sinne die Naturwissenschaften versteht. Ein blosses Wissen sei aber die Geschichte deshalb, weil sie es immer mit dem Einzelnen und Individuellen zu tun habe und dies letztere könne zwar zum Bewusstsein in abstrakto erhoben werden und insofern eine Erkenntnis bilden, aber aus solchen Einzelerkenntnissen könne kein System werden, wie es in den Natur-

[1] 106, II 516.

Digitized by Google

wissenschaften der Fall sei, deren Eigentümlichkeit in ihrem systematischen Charakter bestehe. Am besten fasst Schopenhauer den ganzen Unterschied zwischen Wissenschaft und Geschichte, indem er die logische Entstehung der wissenschaftlichen und der historischen Erkenntnis verfolgt. Wie entsteht nun Wissenschaft und wie Geschichte?

Da die unmittelbare empirische Wirklichkeit eine unübersehbare Mannigfaltigkeit von Dingen und Tatsachen darstellt, so ist es für den endlichen menschlichen Geist unmöglich dieselbe so zu erkennen und aufzufassen, wie sie unmittelbar in der Erfahrung gegeben ist. «Bei einem Blick darauf schwindelt es dem wissbegierigen Geiste: er sieht sich, wie weit er auch forsche zur Unwissenheit verdammt».[1] Diese Schwierigkeit zu überwinden gelingt dadurch, dass die Wissenschaft allgemeine Begriffe bildet, mittest welcher die unübersehbare Mannigfaltigkeit überwunden wird, indem sie das unzählbar Viele aussondert und nur das Gemeinsame behält, aus welchem Artbegriffe, aus diesen wieder Gattungsbegriffe gebildet werden und auf diese Weise die Möglichkeit einer Erkenntnis des Allgemeinen und zugleich des Besonderen gegeben ist. «Dadurch verspricht sie dem forschenden Geiste Beruhigung».[2] Nun ist die Geschichte nach Schopenhauer deshalb keine Wissenschaft, weil ihr eben der Grundcharakter jeder echten Wissenschaft fehlt, nämlich die Subordination des Einzelnen unter das Allgemeine, statt deren sie blosse Koordination aufzuweisen hat. Die Folge davon, meint Schopenhauer, ist die, dass die Geschichte kein System hat, während umgekehrt in den eigentlichen Wissenschaften die systematische Tendenz vorhanden ist. Die Geschichte erfasst ihr Objekt nicht mittelst des allgemeinen Begriffs, sondern unmittelbar und so ist sie genötigt gleichsam «auf dem Boden der Erfahrung fortzukriechen». Die Methode der eigentlichen Wissenschaften, da sie Systeme von Begriffen sind, ist generalisierend: ihre Objekte sind immer Gattungen; die Methode der Geschichte ist individualisierend, da sie stets das Besondere und Individuelle zum Gegenstand hat. Schopenhauer findet es gerade als einen Widerspruch und eine Un-

[1] II 515.
[2] ibid.

Digitized by Google

gereimtheit, falls es eine Wissenschaft vom Individuellen und Besonderen geben kann. Ein weiterer Mangel der Geschichte ist nach Schopenhauer der, dass sie alles unvollkommen und halb weiss, da das Einzelne und Individuelle, welches ihr Objekt bildet, seiner Natur nach unerschöpflich und unübersehbar ist. «Dabei muss sie zugleich noch von jedem Tage, in seiner Alltäglichkeit, sich das lehren lassen, was sie noch gar nicht wusste».[1] Diejenigen allgemeinen Begriffe, mit denen die Geschichte operiert, wie z. B. Zeitperioden, Regierungen, verschiedene Haupt- und Staatsveränderungen, «kurz, alles was auf den Geschichtstabellen Platz findet», will Schopenhauer gar nicht mit den allgemeinen Begriffen der Wissenschaften verwechselt wissen. Die allgemeinen Begriffe der Geschichte haben nach Schopenhauer einen subjektiven Charakter, weil sie aus der unzulänglichen Kenntnis der individuellen Dinge und Erscheinungen entspringen; die allgemeinen Begriffe in den eigentlichen Wissenschaften haben vielmehr einen objektiven Charakter, weil in ihnen die Dinge schon wirklich mitgedacht sind. Deshalb ist das Verhältnis des Allgemeinen zum Besondern in der Geschichte nur das des Ganzen zum Teil, während in der Wissenschaft es das Verhältnis des Falls zur Regel ist. «Kenne ich, z. B. die Gesetze des Triangels überhaupt — sagt Schopenhauer — so kann ich dadurch auch angeben was dem mir vorgelegten Triangel zukommen muss: und was von allen Säugetieren gilt, z. B. dass sie doppelte Herzkammern, gerade sieben Halswirbel, Lunge, Zwergfell, Urinblase, fünf Sinne u. s. w. haben, das kann ich von der soeben gefangenen fremden Fledermaus, vor ihrer Sektion aussagen. Aber nicht so in der Geschichte, als wo das Allgemeine kein Objektives der Begriffe, sondern bloss ein Subjektives meiner Kenntnis ist, welche nur insofern, als sie oberflächlich ist, allgemein genannt werden kann: daher mag ich immerhin vom 30jährigen Kriege im Allgemeinen wissen, dass er ein im 17. Jahrhundert geführter Religionskrieg gewesen: aber diese allgemeine Kenntnis befähigt mich nicht irgend etwas näheres über seinen Verlauf anzugeben».[2]

---

[1] ibid.

[2] II 517.

Digitized by Google

Auch bezweifelt Schopenhauer die Möglichkeit einer Herstellung des historischen Zusammenhanges oder den sogenannten Pragmatismus der Geschichte: die Kombination der gegenseitigen Einwirkungen der Ereignisse sei derart kompliziert und mannigfaltig, dass es Schopenhauer unmöglich scheint die richtigen Ursachen eines Vorganges aufzuweisen und auf diese Weise einen historischen Zusammenhang zu gewinnen. Schopenhauer verweist auf die Tatsache des individuellen Lebens, dessen wahren Zusammenhang dem Menschen oft schwer wird zu durchschauen, obwohl die Tatsachen ihm vollständig vorliegen; so schwierig sei die Kombination des Wirkens der Motive unter dem beständigen Eingreifen des Zufalls und dem Verhehlen der Absichten. Und so meinte denn Schopenhauer annehmen zu dürfen, in der Geschichte sei des Falschen mehr enthalten, als des Wahren.[1]

Was uns an diesem ganzen Gedankengang Schopenhauers in seiner Gegenüberstellung der Geschichte den Wissenschaften — nämlich den Naturwissenschaften, die für ihn mit dem Begriffe der Wissenschaft schlechthin zusammenfallen — besonders auffällt ist der Umstand, dass Schopenhauer trotz seiner allgemeinen Abneigung gegen das geschichtliche Interesse doch einen richtigen Einblick in die logisch-methodologische Struktur der Geschichtswissenschaft hat, der, insofern er auf die prinzipielle Abgrenzung der Geschichte von der Naturwissenschaft hinausgeht, nicht ganz entfernt ist von den modernen Theorien der Historik wie sie Simmel, Windelband und Rickert gegeben haben.[2] Die ganze nachkantische Spekulation, obwohl von einer grossen historischen Tendenz durchdrungen, suchte gar nicht oder sehr wenig die logische Struktur der empirischen Geschichtswissenschaft zu verstehen, sondern spekulierte selbst über die Geschichte und schuf grossartige Konstruktionen, wie es wieder an der konstruktiven metaphysischen Geschichtsphilosophie von Hegel deutlich zu sehen ist.[3] In seiner Bestimmung des Historischen wie wir gesehen haben, ist Schopen-

[1] ibid; auch I 325.

[2] G. Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie. 3. Aufl. 1907. W. Windelband, Geschichte und Naturwissenschaft 1904. H. Rickert, Die Grenzen etc.; Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft 1899.

[3] E. Lask. Fichtes Idealismus und die Geschichte, 1902, S. 19.

Digitized by Google

hauer bemüht, die Geschichte möglichst scharf von den Naturwissenschaften abzugrenzen und darin stimmt er mit derselben Tendenz bei den oben genannten modernen Denkern überein, im Gegensatz zu den Versuchen von naturalistischer Seite, die noch immer bestrebt sind «aus der Geschichte eine Naturwissenschaft zu machen». Nun ist diese an sich vielleicht richtige und zulässige Ansicht Schopenhauers von der Geschichte, wonach sie es im Gegensatz zu den Naturwissenschaften immer mit dem Individuellen und Besonderen zu tun hat, zugleich bei ihm mit einem negativen Werturteil verbunden, weil für ihn die echt wissenschaftliche Erkenntnis, nach der üblichen logischen Tradition, die Erkenntnis des Allgemeinen, d. h. die naturwissenschaftliche Erkenntnis sei, während für die neuere Theorie der Historik der Gegensatz zwischen dem Allgemeinen und Besonderen dazu gedient hat, um die seit Aristoteles herrschende Ansicht von der Erkenntnis des Allgemeinen als der einzig wissenschaftlichen Erkenntnis zu durchbrechen und auch für die Geschichte ihre eigene berechtigte Methode zu begründen. Noch tiefer scheint sich mir Schopenhauers negatives Urteil über die Geschichtswissenschaft aus seinem metaphysischen Denken zu erklären. Zwar spricht er auch von der eigentlichen Wissenschaft nicht sehr hoch, weil sie es mit der Erscheinungswelt, die unter dem Satz vom Grunde steht, zu tun habe, insofern sie aber diese Erscheinungswelt den allgemeinen Begriffen unterordnet, beschäftigt sie sich mit dem was immer ist und stets auf gleiche Weise, nicht aber mit dem was jetzt ist und nachher verschwindet, jetzt so und dann anders wird. Die Geschichte wäre demnach nach Schopenhauer eine Wissenschaft des Scheins, da sie es mit der empirischen Wirklichkeit zu tun habe, die für ihn gleichbedeutend mit dem Nichtseienden, also mit dem Schein ist. Während für das geschichtliche Denken die unmittelbare empirische Wirklichkeit die eigentliche Realität bildet und die Geschichtswissenschaft deshalb die eigentliche «Wirklichkeitswissenschaft» genannt wird, ist für Schopenhauer gerade umgekehrt die empirische Wirklichkeit, wie sie uns in Raum und Zeit gegeben ist, eine Täuschung, ein Schein und die Geschichte deshalb eine Scheinswissenschaft.[1]

[1] Simmel, Probleme d. Geschichtsphilos. 102 ff. H. Rickert, Die Grenzen etc. S. 255.

Digitized by Google

Kunst und Geschichte.

Wenn nun nach Schopenhauer die Geschichte ihren Zweck als Wissenschaft nicht erreicht, weil ihr eben der Grundcharakter jeder echten Wissenschaft abgeht, nämlich die Bildung allgemeiner Begriffe, unter welche die einzelnen und individuellen Erscheinungen subordiniert werden, während sie in der Geschichte nur koardiniert sind, so steht sie anderseits der Kunst als Mittel zur Erkenntnis des wahren Wesens des Menschenlebens sehr weit nach.[1] Die Kunst hat nach der Meinung Schopenhauers die Aufgabe uns das wahre Wesen der Dinge und des menschlichen Lebens zu offenbaren: jedes echte Kunstwerk beantwortet im Grunde die Erage: «Was ist das Leben?»[2] Nun beschäftigt sich die Geschichte zwar auch mit den Erscheinungen des Menschenlebens, aber sie lehrt uns nach Schopenhauer mehr «die *Menschen*» kennen, als tiefe Einblicke in «*den* Menschen» zu werfen: die Geschichte gibt uns nur empirische Notizen vom Benehmen der Menschen gegen einander, woraus wir selbst zu ersehen lernen, wie wir uns zu verhalten haben, aber das innere Wesen, die Idee der Handlungen interessiert sie gar nicht. Wohl kann auch die Geschichte solche Momente des menschlichen Lebens behandeln, in denen sich gerade das innere Wesen, also die Idee einer besonderen Seite der Menschheit offenbart, aber dann fällt die historische Auffassung mit der künstlerischen zusammen, d. h. die Auffassung betrifft dann nicht die Erscheinung in ihrer Relation zur anderen, sondern nur die Idee, welche unabhängig vom Satz des Grundes ist. Deshalb schätzte Schopenhauer die alten Historiker viel höher als die neuen, weil jene die geschichtlichen Vorgänge und Persönlichkeiten in der Weise darstellten, dass sich dabei

[1] II, 522.

[2] ibid., 476.

Digitized by Google

das innere Wesen, die Ideen derselben, klar herausstellte; bei den neueren Historikern mit wenigen Ausnahmen, findet Schopenhauer nur «ein Kehrichtfass und eine Rumpelkammer, und höchstens eine Haupt- und Staabsaktion.» [1]

Wenn wir im vorhergegangenen Kapitel bei der Gegenüberstellung Schopenhauers der Wissenschaft der Geschichte seine einseitig naturwissenschaftliche Denkweise feststellen konnten, gemäss welcher nur die Naturwissenschaft die eigentliche Wissenschaft sei, so tritt uns jetzt eine neue Triebfeder seines Denkens entgegen, die ebenfalls der Geschichte feindlich ist, nämlich die ästhetische. Für Schopenhauer haben die geschichtlichen Erscheinungen nur insofern eine Bedeutung, als in ihnen eine besondere Seite oder eine Idee der Menschheit zum Ausdruck kommt. In ihrer Eigentümlichkeit und Individualität als rein historische Vorgänge, als Vorgänge die im Zusammenhange mit vorhergegangenen stehen und als solche, die Ursachen zur Hervorbringung neuer wichtiger historischer Erscheinungen sind, kurz, als solche, die unter der Herrschaft des Satzes vom Grund stehen, kommen sie für ihn gar nicht in Betracht. Schopenhauer unterscheidet in jeder Erscheinung zwei Seiten: ihre äussere und ihre innere Bedeutsamkeit. Die äussere Bedeutsamkeit ist die Wichtigkeit einer Erscheinung in Beziehung auf die Folgen, die sie nach sich zieht; als solche steht sie unter dem Satz vom Grunde. Die innere Bedeutsamkeit einer Erscheinung ist die Tiefe der Einsicht in ihr Wesen, in ihre Idee und als solche steht sie nicht unter dem Satz vom Grund, sondern ist von ihm frei. Während in der Kunst nur die innere Bedeutsamkeit einer Erscheinung Geltung hat, gilt in der Geschichte die äussere. Diese beiden Momente einer jeden Erscheinung — ihre äussere und innere Bedeutsamkeit — sind völlig unabhängig von einander, sie können zwar zusammen eintreten, aber auch jede allein erscheinen. «Eine für die Geschichte höchst bedeutende Handlung kann an innerer Bedeutung eine sehr alltägliche und gemeine sein: und umgekehrt kann eine Szene aus dem alltäglichen Leben von grosser innerer Bedeutsamkeit sein, wenn in ihr menschliche Individuen und menschliches Tun und Wollen, bis auf die verborgensten Falten in einem hellen und

[1] I. 326.

Digitized by Google

deutlichen Lichte erscheinen. Auch kann bei sehr verschiedener äusserer Bedeutsamkeit, die innere die gleiche und selbe sein, so z. B. es für diese gleich gelten, ob Minister über der Landkarte um Länder und Völker streiten, oder Bauern in der Schenke über Spielkarten und Würfeln sich gegenseitig ihr Recht dartun wollen, wie es gleichviel ist, ob man mit goldenen oder hölzernen Figuren Schach spielt».

Die historische Seite eines Ereignisses hat nach Schopenhauers Meinung nur eine nominale Bedeutung, dagegen jener Seite des Ereignisses, welche uns das wahre Wesen der Menschheit, die Idee derselben offenbart, kommt eine reale Bedeutung zu. Dass Moses von der egyptischen Prinzessin gefunden, ist ein eminent wichtiges historisches Ereignis; es besitzt aber nur eine nominale Bedeutung. Dagegen die reale Bedeutung dieses Ereignisses besteht darin, dass ein Findelkind von einer vornehmen Frau gerettet wurde, ein Vorfall, der sich öfters ereignet haben mochte. Was diesen Vorfall zu einem historischen macht, sei das Kostüm allein, das Kostüm aber habe nur für die nominale Bedeutung Gültigkeit, für die reale dagegen sei es gleichgültig, denn für die letztere habe nur die Idee des Menschen und seiner Handlungen eine Bedeutung, nicht seine willkürlichen Formen. Der Stoff, welchen die Kunst aus der Geschichte nimmt, hat nach Schopenhauer vor dem aus der blossen Möglichkeit gewählten und daher nicht individuell, sondern generell zu benennenden, nichts voraus, weil das eigentlich Bedeutsame in jenem Stoffe nicht das Individuelle ist, nicht die einzelne Begebenheit als solche, sondern das Allgemeine in ihr, die Seite der Idee der Menschheit, welche sich durch sie ausspricht. Solche Kunstwerke, wie die Bilder eines Raphael oder Correggio, die ihre Vorwürfe aus der Geschichte genommen haben, will Schopenhauer gar nicht den historischen Bildern beizählen, weil sie meisetns gar keine Begebenheit, keine Handlung darstellen, sondern blosse Zusammenstellungen von Heiligen, dem Erlöser selbst, oft noch als Kind, mit seiner Mutter, Engeln u. s. w. sind. «In ihren Mienen, besonders den Augen, sehen wir den Ausdruck, den Widerschein der vollkommenen Erkenntnis, derjenigen nämlich, welche nicht auf einzelne Dinge gerichtet ist, sondern die Ideen, also das ganze Wesen der

Digitized by Google

Welt und des Lebens vollkommen aufgefasst hat.... So sprachen jene ewig preiswürdigen Meister durch ihre Werke die höchste Weisheit anschaulich aus ».[1]

Der ganze Gegensatz zwischen der historischen und der künstlerischen Betrachtungsweise wird also von Schopenhauer dahin aufgefasst, dass er das Verfahren der Geschichte als das dem Satz vom Grunde unterworfene bezeichnet, während das Verfahren der Kunst unabhängig von diesem Satze sei, weil es auf die Idee, die ausser aller Relationen liegt, gerichtet sei.[2] Der Historiker, meint Schopenhauer, fasse die Begebenheiten und die Personen nicht nach ihrer inneren, echten, die Idee ausdrückenden Bedeutsamkeit auf, sondern nach der äusseren, scheinbaren relativen, in Beziehung auf die Verknüpfung, auf die Folgen, wichtigen Bedeutsamkeit. Er betrachte die Begebenheiten nicht an und für sich, ihrem wesentlichen Charakter und Ausdrucke nach, sondern in der Weise ihrer gegenseitigen Relationen, in der Verkettung, im Einfluss auf das Folgende und besonders auf sein eigenes Zeitalter. « Darum wird er eine wenig bedeutende, ja an sich gemeine Handlung eines Königs nicht übergehen: denn sie hat Folgen und Einfluss. Hingegen sind an sich höchst bedeutungsvolle Handlungen der Einzelnen, sehr ausgezeichneter Individuen, wenn sie keine Folgen, keinen Einfluss haben, von ihm nicht zu erwähnen ».[3]

Es ist gar nicht zu unterschätzen, dass in dieser Gegenüberstellung Schopenhauers der Kunst und der Geschichte uns tiefe Gedanken entgegentreten, die zeigen, dass Schopenhauer, bei seiner allgemeinen Abneigung gegen das historische Interesse, doch tiefe Einblicke in das Wesen geschichtlicher Arbeit zu werfen verstanden hat. Sie sind desto mehr zu verwundern, dass ähnliche Gedanken vielfach in den modernen Theorien der Historik anzutreffen sind. Schopenhauers Unterscheidung zwischen äusserer und innerer Bedeutsamkeit, wonach die erstere in der Geschichte und die letztere in der Kunst gilt, könnte man augenscheinlich in Zusammenhang mit denjenigen Betonungen in den heutigen Theorien der Geschichts-

[1] I 309 f.
[2] Vgl. auch I, 64.
[3] I 324.

Digitized by Google

wissenschaft bringen, die man als «Wertungen» bezeichnet hat. So sieht Rickert das Wesen der historischen Begriffsbildung darin, dass die Geschichte ihre Begriffe mit Rücksicht auf die Allgemeingültigkeit der leitenden Kulturwerte bildet, gegenüber der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der Naturgesetze in der Naturwissenschaft.[1] Aber mit Recht hat Simmel darauf hingewiesen, dass die Wertbetonung in dieser Form mangelhaft sei und keineswegs das ganze Wesen der historischen Arbeit treffe.[2] Der Begriff des Wertes enthält in sich zwei Momente, die scharf auseinander zu halten sind. Das eine Moment des Wertes bedeutet, dass etwas einen Wert in und durch sich selbst besitzt: nach Analogie mit den Prinzipien der kantischen Moralphilosophie können wir dieses Moment des Wertbegriffs als «autonom» bezeichnen. Das andere Moment des Wertbegriffs kann bedeuten, dass etwas die Bedeutung eines Wertes nicht an und für sich hat, sondern in Beziehung zu etwas anderem, ausserhalb ihm liegendem: es ist dann gleichsam «heteronom». Dass die Geschichte in der Tat aus der unübersehbaren Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit eiue Auswahl vornimmt, da sie dieselbe, wie sie uns unmittelbar gegeben ist, nicht auffassen kann, und dabei von Wertgesichtspunkten geleitet wird, ist richtig; die Werte aber, von denen das geschichtliche Verfahren geleitet wird, sind sozusagen «heteronome» Werte, oder wie Schopenhauer, bei seiner Gegenüberstellung der Geschichte und der Kunst, sich in seiner Weise ausdrückt, die Geschichte verfahre nach dem Satz vom Grunde, ihr sei nur dasjenige wertvoll, was in Beziehung zu etwas anderem gebracht wird, das Verfahren der Kunst aber sei unabhängig von jenem Satz, sie interessiere sich nur mit dem an sich wertvollen.[3]

---

[1] Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft S. 64.

[2] Geschichtsphilosophie, S. 132 f.

[3] Auch Simmel fasst den Wertbegriff in diesem Doppelsinn auf wie Schopenhauer bei seiner Unterscheidung von innerer und äusserer Bedeutsamkeit, vergleiche ibid, Seite 133. Und sonst finde ich bei Simmel in diesem Punkte seiner Geschichtsphilosophie eine merkwürdige Uebereinstimmung mit der Schopenhauer'schen Auffassung. So scheint auch ihm das sachliche Kriterium des historischen Wichtigkeitsbegriffs darin zu bestehen, dass man „über das Einzelelement hinausgehend die Wichtigkeit von den *Folgen* seines Eintretens entlehnt". „Man könnte einen objektiven Charakter der historischen Wichtigkeit noch dadurch zu gewinnen versuchen, dass nicht irgendwelche Qualität der

Digitized by Google

An diesem Punkte verstehen wir die Abneigung Schopenhauers gegen die Geschichte noch von einer anderen Seite, die nicht sowohl einem erkenntnismässigen, als vielmehr einem gefühlsmässigen Motive ihren Ursprung zu verdanken hat. Seit Hegel ist es üblich geworden alle Werte des Geisteslebens als in der Geschichte objektiviert zu sehen und derselbe Gesichtspunkt ist vielfach auch in der modernen Geschichtsphilosophie anzutreffen, wonach die Natur als das Reich der Notwendigkeit und die Geschichte als das der Werte angesehen wird. In Wirklichkeit aber ist die Geschichte der Inbegriff der Geisteswerte nur in einer besonderen Form, die nicht alle Lebenswerte schlechthin umfasst und es gibt im Leben der Menschheit solche Darstellungen der Werte, welche nie in das Ge-

---

Folgen, sondern ausschliesslich ihre Quantität darüber entschiede, ob das verursachende historische Element wichtig wäre: das Folgenreiche wäre als solches das historisch Wichtige, das Isolierte, das seine Energien mit seinem eigenen Ablauf erschöpft und die Weiterentwicklung nicht nach sich bestimmte, wäre unwichtig". ibid. 141. Diese Tatsache bringt Simmel in die psychologisch-begriffliche Form „der Schwelle des historischen Bewusstseins". Wenn nun Schopenhauer sagt, dass höchst bedeutungsvolle Handlungen eines Individuums von dem Historiker ignoriert werden, während eine „gemeine" Handlung eines Königs für ihn eine grosse Bedeutung haben kann, so verstehen wir dies sehr gut, weil eben die Folgen jener wertvollen Handlungen nicht gross genug waren, um „die Schwelle des historischen Bewusstseins" zu betreten. Und Simmel: „Wenn wir aus dem Tagebuche einer sonst unbekannten Person aus dem 18. Jahrhundert ersehen, dass sie mit einer ebenso unbekannten Freundschaft geschlossen hat oder von lebhafter Teilnahme an der französischen Revolution erfüllt war, so sind dies zwar logisch-begrifflich historische Tatsachen, allein in dem sachlich bedeutsamen Sinne des Wortes sind sie es nicht, sie haben kein historisches Interesse. Und zwar nicht, weil es ihnen am menschlichen Wert oder Interesse fehlte, wir können von beiden wissen, dass sie von den tiefsten sittlichen Impulsen getragen, dass Bewegtheiten und seelische Schönheiten des ersten Ranges in ihnen lebten; aber das lässt sie noch nicht die Schwelle der historischen Bedeutung überschreiten. Und zwar möglicherweise, weil das Quantum der von uns überschauten Folgen dieser Tatsachen dazu nicht erheblich genug ist. Hören wir dasselbe von Personen, deren Wirksamkeit für weiter folgende Ereignisse uns bekannt ist, so gewinnt es historischen Wert, weil wir verfolgen oder ahnen können, inwieweit jene Tatsachen ihre weiterwirkenden Kausalitäten mitbestimmt haben, wir erblicken, deutlicher oder verschleierter, eine Vielheit von Folgen, in die sich derartige Freundschaft oder politische Erregung verzweigt. Ereignisse, die für unsere Erkenntnis isoliert sind, sind keine historischen; sie werden es in dem Masse, in dem wir Folgenreihen von ihnen ausstrahlen sehen". ibid. 143 ff.

Digitized by Google

biet der Geschichte eingehen und ihrer Natur nach nie eingehen können. Hier hat Schopenhauer eine gewisse Analogie zu Nietzsche: ähnlich wie Nietzsche die moderne Identifizierung von «Gesellschaft» und «Menschheit» durchbrochen hat, so durchbrach Schopenhauer die ebenso im 19. Jahrhundert zur Herrschaft gelangte Ansicht, dass das Reich der Geschichte die Objektivierung aller möglichen Lebenswerte ist. Wie nach Nietzsche der Gesellschaft in ihren Wertbestimmungen ausschliesslich an dem liegt, was die Individuen, aus welchen sie besteht, *tun*, nur denjenigen ihrer Handlungen, insofern sie Wirkungen auszulösen vermögen, kommen für sie in Betracht, ihr Sein aber als eine in ihnen selbst ruhende Qualität ist ihr indifferent,[1] so ist für Schopenhauer der Begriff der Geschichte gewissermassen das Korrelat des Begriffs der Gesellschaft, weil auch die Geschichte sich nicht mit dem an sich Wertvollen interessiert, sondern nur mit denjenigen Momenten eines Wertvollen, welche nach sich Wirkungen und Gefolge haben. Die Weltgeschichte, meinte deshalb Schopenhauer, wird immer und muss von solchen Menschen schweigen, deren Wandel zum höchsten und wertvollsten Punkte führt, nämlich zur Selbsterkenntnis des Willens. «Denn der Stoff der Weltgeschichte ist ein ganz anderer, ja entgegengesetzter, nämlich nicht das Verneinen und Aufgeben des Willens zum Leben, sondern eben sein Bejahen und Erscheinen in unzähligen Individuen, in welchem seine Entzweiung mit sich selbst, auf dem höchsten Gipfel seiner Objektivation, mit vollendeter Deutlichkeit hervortritt, und nun uns bald die Ueberlegenheit des Einzelnen durch seine Klugheit, bald die Gewalt der Menge durch ihre Masse, bald die Macht des sich zum Schicksal personifizierenden Zufalls, immer die Vergeblichkeit und Nichtigkeit des ganzen Strebens vor Augen bringt. Uns aber, die wir hier nicht den Faden der Erscheinungen in der Zeit verfolgen, sondern als Philosophen die ethische Bedeutung der Handlungen zu erforschen suchen und diese hier zum alleinigen Masstab für das uns Bedeutsame und Wichtige nehmen, wird doch wohl keine Scheu vor der stets bleibenden Stimmenmehrheit der Gemeinheit und Plattheit abhalten, zu bekennen, dass die grösste, wichtigste und bedeut-

[1] Vgl. G. Simmel, Schopenhauer und Nietzsche, ein Vortragszyklus 1907, S. 206 ff., 236 ff.

Digitized by Google

samste Erscheinung, welche die Welt aufzeigen kann, nicht der Welteroberer ist; sondern in der Tat nichts anderes als der stille und unbemerkte Lebenswandel eines solchen Menschen, dem diejenige Erkenntnis aufgegangen ist, infolge welcher er jenen Alles erfüllenden und strebenden Willen aufgibt und verneint, dessen Freiheit erst hier, in ihm allein, hervortritt, wodurch nun sein Tun das gerade Gegenteil des gewöhnlichen wird. Für den Philosophen sind also in dieser Hinsicht jene Lebensbeschreibungen jener heiligen, sich selbst verleugnenden Menschen, so schlecht sie auch meistens geschrieben, ja mit Unsinn vermischt vorgetragen sind, doch, durch die Bedeutsamkeit des Stoffes, ungleich belehrender und wichtiger als selbst Plutarch und Livius ».[1]

Indem Schopenhauer die Geschichte der Kunst gegenüberstellt ist es nun hauptsächlich die Dichtkunst, welcher er in Hinsicht auf die Erkenntnis des wahren Wesens der Menschheit mehr Bedeutung zuschreibt als der eigentlichen Geschichte, wie es auch schon Aristoteles in seiner Poetik getan hat.[2] Während der Historiker, nach Schopenhauer, der individuellen Begebenheit, wie sie an den vielfach verschlungenen Ketten der Gründe und Folgen sich entwickelt, nachzugehen hat, und während seine Tätigkeit mit dem Umstand verknüpft ist, vom Original verlassen zu werden und auf diese Weise sich ins Falsche zu verlieren, fasst der Dichter die Idee der Menschheit von irgend einer bestimmten, eben darzustellenden Seite auf, das Wesen seines eigenen Ich ist es, was sich in dieser Idee ihm objektiviert. Schopenhauer nennt die Tätigkeit des Dichters «halb a priori: sein Musterbild steht vor seinem Geiste fest, deutlich, hell beleuchtet, kann ihn nicht verlassen: daher zeigt er uns im Spiegel seines Geistes die Idee rein und deutlich, und seine Schilderung ist, bis auf das Einzelne herab, wahr wie das Leben selbst »[3] Um das Verhältnis dieser beiden Tätigkeiten — des Historikers und des Dichters — recht anschaulich zum Bewusstsein zu bringen, drückt Schopenhauer dies durch folgendes Beispiel aus: «der blosse, reine

[1] I 494 f.

[2] „et res magis philosophica, et melior poésis est, quam historia", De poet., c. 9.

[3] I 325.

Digitized by Google

nach den Datis allein arbeitende Historiker gleicht einem, der ohne alle Kenntnis der Mathematik, aus zufällig vorgefundenen Figuren, die Verhältnisse derselben durch Messen erforscht, dessen empirisch gefundene Angabe daher mit allen Fehlern der gezeichneten Figur behaftet ist: der Dichter hingegen gleicht dem Mathematiker, welcher jene Verhältnisse a priori konstruiert, in reiner Anschauung, und sie aussagt, nicht wie die gezeichnete Figur wirklich hat, sondern wie sie in der Idee sind, welche die Zeichnung versinnlichen soll».[1]

Aber nicht nur der Dichtkunst, sondern auch den Biographien und hauptsächlich den Autobiographien gesteht Schopenhauer, in Hinsicht auf die Erkenntnis des Wesens der Menschheit mehr Wert zu, als der eigentlichen Geschichte: bei der biographischen oder autobiographischen Darstellung, meint er, seien die Tatsachen richtiger und vollständiger zusammenzubringen und dann «agieren in der eigentlichen Geschichte nicht sowohl Menschen als Völker und Heere, und die Einzelnen, welche noch auftreten, erscheinen in so grosser Entfernung, mit so vieler Umgebung und so vielem Gefolge, dazu verhüllt in steife Staatskleider, oder schwere unbeugsame Harnische, dass es wahrlich schwer hält, durch alles dieses hindurch die menschliche Bewegung zu erkennen. Hingegen zeigt das treu geschilderte Leben des Einzelnen, in einer engen Sphäre, die Handlungsweise der Menschen in allen ihren Nüancen und Gestalten, die Trefflichkeit, Tugend, ja die Heiligkeit Einzelner, die Verkehrtheit, Erbärmlichkeit, Tücke der Meisten, die Ruchlosigkeit mancher. Dabei ist es ja, in der hier allein betrachtenden Rücksicht, nämlich in Betreff der inneren Bedeutung des Erscheinenden, ganz gleichgültig, ob die Gegenstände, um die sich die Handlung dreht, relativ betrachtet, Kleinigkeiten oder Wichtigkeiten, Bauernhöfe oder Königreiche sind, denn alle diese Dinge, an sich ohne Bedeutung, erhalten solche nur dadurch und insofern als durch sie der Wille bewegt wird: bloss durch seine Relation zum Willen hat das Motiv Bedeutsamkeit; hingegen die Relation, die es als das Ding zu anderen solchen Dingen hat, kommt gar nicht in Betracht. Wie ein Kreis von einem Zoll Durchmesser und einer von 40 Millionen Meilen Durchmesser dieselben geometrischen Eigenschaften, vollständig

[1] ibid. 326.

Digitized by Google

hat, so sind die Vorgänge und die Geschichte eines Hofes und die eines Reiches im wesentlichen dieselben; und man kann am Einen wie am Anderen die Menschheit studieren und kennen lernen».[1] Das Verhältnis zwischen Biographie und Völkergeschichte macht Schopenhauer durch ein folgendes Beispiel anschaulich: «die Geschichte zeigt uns die Menschheit, wie uns eine Aussicht von einem hohen Berge die Natur zeigt: wir sehen vieles auf einmal, weite Strecken, grosse Massen; aber deutlich wird nichts, noch seinem ganzen eigentlichen Wesen nach erkennbar. Dagegen zeigt uns das dargestellte Leben eines Einzelnen den Menschen so, wie wir die Natur erkennen, wenn wir zwischen ihren Bäumen, Pflanzen, Felsen und Gewässern umhergingen».[2]

[1] I 327.
[2] ibid 328.

Digitized by Google

IV. Das Problem des Faktors und des Fortschritts in der Geschichte.

Wir haben bis hierher alle jene Gedanken Schopenhauers zu verfolgen versucht, welche einerseits das historische Denken überhaupt und anderseits die empirische Geschichtswissenschaft betrafen; wir haben dabei feststellen können, dass sein Verhältnis zur historischen Denkweise als einer metaphisischen Weltanschauung und zur empirischen Wissenschaft der Geschichte ein negatives ist, da nach seiner Ueberzeugung die echte philosophische Weltanschauung, deren Blick auf das metaphysische Wesen der Welt gerichtet sein sollte, nicht historisch sein könne, die Geschichtswissenschaft aber sei gar keine Wissenschaft und erreiche ihren Zweck als Kunst auch nicht. Alle diese Einwürfe Schopenhauers könnte man als *formale* bezeichnen, weil sie eigentlich nur die formale Seite sowohl der geschichtlichen Weltanschauung als auch der empirischen Geschichtswissenschaft betrafen, sie richteten sich gegen die Geschichte als einen subjektiven Prozess unserer Erkenntnis.

Unter Geschichte verstehen wir aber nicht bloss die Erkenntnis der Prozesse des menschlichen Lebens, sie ist kein bloss subjektiver Prozess unserer Erkenntnis, sondern wir bezeichnen als Geschichte diese Prozesse des menschlichen Lebens selbst, wie sie objektiv vor sich gehen, die Geschichte also als Gegenständlichkeit, unabhängig von den Funktionen unserer Erkenntnis. Wir wenden uns nun denjenigen Gedanken Schopenhauers zu, die diese Seite der Geschichte betreffen und insofern können wir diese Gedankenreihe als sachlich-material bezeichnen.

Und nun um das Verhältnis Schopenhauers zu dieser eben bezeichneten Seite der Geschichte zu verstehen, müssen wir bei ihm diejenigen zwei Momente herauszuheben suchen, die jeder meta-

Digitized by Google

physischen Geschichtsphilosophie eigen sind. Das eine dieser Momente betrifft die Frage nach der metaphysischen Wesenheit der Geschichte, die ihr gegenüber dieselbe Bedeutung hat, wie die Frage nach dem Ding an sich der Erscheinungswelt gegenüber; bei dem zweiten Momente handelt es sich darum, dass jene geschichtlichen Erscheinungen, die insgesamt alle gleich Produkte einer und derselben sie hervorbringenden metaphysischen Wesenheit sind, im Verhältnis zu einander gebracht und damit zugleich nach den Kategorien der Neben-, Unter- oder Ueberordnung rangiert werden; es ist die Frage nach dem Sinn der Geschichte. Das erste dieser Momente ist nichts anderes als das Problem des Faktors oder der treibenden Kraft in der Geschichte, das letztere ist das Problem des geschichtlichen Fortschritts. Es sei hervorgehoben, dass diese zwei Momente nicht nur jeder spekulativen Geschichtsphilosophie eigen sind, sondern auch in der empirischen Geschichtswissenschaft tatsächlich vorhanden sind, nur mit dem Unterschied, dass sie in der letzteren nicht jenen abgeschlossenen, einheitlichen, die Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Erscheinungen umfassenden Charakter tragen, wie es in jeder metaphysischen Geschichtsphilosophie der Fall ist.

Was aber die gegenseitige Beziehung dieser beiden Momente, wie sie jeder geschichtsphilosophischen Spekulation eigentümlich sind, anbelangt, so ist nicht schwer einzusehen, dass sie nicht zusammenhanglos nebeneinander bestehen, vielmehr besteht zwischen ihnen ein organischer Zusammenhang, so dass der Charakter des einen den des anderen von vornherein mitbestimmt. Wenn Hegel sein metaphysisches Prinzip, welches die Erscheinungen der Welt und die Geschichte durchdringt und ihre treibende Kraft ist, als Vernunft bezeichnet hat, so war damit das andere Moment seiner Metaphysik mitbestimmt, nämlich der Geist der Entwicklung. Aehnlich verhält es sich in der Philosophie Schopenhauers, nur dass hier umgekehrt die inhaltliche Bestimmtheit des metaphysischen Prinzips — des Willens — keine Entwicklung zulässt.

Welche Gestalt hat nun das erste dieser Momente in der Philosophie Schopenhauers: das Problem des geschichtlichen Faktors? Natürlich finden wir bei Schopenhauer keine Erörterungen, die sich

Digitized by Google

mit der uns hier interessierenden Frage der Geschichtsphilosophie beschäftigten; nur selten finden wir bei ihm Gedanken, die gelegentlich und flüchtig an das geschichtsphilosophische Gebiet stossen. Deshalb scheint es zweckmässig zu sein zum klaren Verständnis dieses Punktes uns den leitenden Hauptgedanken seiner Philosophie zu vergegenwärtigen, von welchem auch ein Licht auf das uns hier interessierende Problem der Geschichtsphilosophie fallen wird. Es ist doch das charakteristische Merkmal jeder monistischen und metaphisischen Weltanschauung, dass bei ihr jedes Sonderproblem, sei es das erkenntnistheoretische, ethische, naturphilosophische oder geschichtsphilosophische, wie in diesem Fall, auf das engste mit ihrem metaphisischen Prinzip verbunden ist.

Der Begriff der Geschichte, welchen die Philosophie des deutschen Idealismus herausgearbeitet hat, war ein eminent teleologischer Begriff. Hegel unternahm den grandiosen Versuch, die Geschichte nicht als ein blosses Geschehen und Werden, welches nur in der Zeit verläuft, anzusehen, sondern seiner Meinung nach ist die Aufgabe der Geschichtsphilosophie die, dass sie uns jenen Plan, welcher in der Geschichte angelegt ist, aufzeigt und dass sie den Gang der Weltgeschichte und ihre Zusammenhänge so darzustellen hat, dass dabei klar wird, wie jener Plan zur Verwirklichung gelangt. Nun ist nach Hegel das metaphysische Weltprinzip der Geist, dessen Wesen im Gegensatz zur Materie in der Freiheit besteht und so versuchte er in seiner Geschichtsphilosophie zu zeigen, wie der Geist im Prozesse der Entwicklung mittelst der Selbsterkenntnis zu dieser Freiheit kommt. Bei Hegel fällt also die « causa finalis » mit der « causa efficiens » zusammen; der Geist ist nicht nur das Ziel, sondern auch zugleich die treibende Kraft des Weltprozesses. Der Umstand also, dass die nachkantische Spekulation von einer eminent geschichts-evolutionistischen Tendenz beherrscht war, steht, wie es nicht schwer einzusehen ist, im Zusammenhange mit der inhaltlichen Bestimmtheit des metaphysischen Prinzips im System jedes der nachkantischen Philosophen. Mag das metaphystische Weltprinzip bei jedem der grossen Vertreter des deutschen Idealismus anders bestimmt werden, allen ihnen bleibt nichtsdestoweniger das Bestreben gemeinsam, dieses Prinzip in einem *vernünftigen* Grunde zu er-

Digitized by Google

blicken. Wenn bei Fichte der Wille eine grosse Rolle in seiner Philosophie spielt, so ist doch dieser Wille im Grunde ein vernünftiger Wille und insofern der Vernunft gleichzusetzen. Nicht anders verhält es sich bei Schelling: das Absolute, welches die Identität des Geistes und der Natur ist, ist doch eigentlich selbst ein geistiges und vernünftiges Prinzip.

Nun besteht die eigentümliche Stellung Schopenhauers gegenüber allen diesen Philosophen, aber in noch grösserem Masse gegenüber der ganzen vorkantischen Philosophie, darin, dass er, ähnlich wie die alte Auffassung vom Menschen, wonach sein eigentliches Wesen in seiner vernünftigen Natur bestehe, durchbrochen hat, zugleich den Versuch machte, die Welt aus einem völlig irrationellen, alogischen Grunde — dem Willen — zu begreifen. Sein metaphysisches Prinzip charakterisiert Schopenhauer als «blind», «unvernünftig», «grundlos», so dass alle diese Bestimmungen im Widerspruche mit der Annahme einer Entwicklung stehen, die doch immer eine Entwicklung auf ein Ziel ist. Schopenhauers Wille kennt aber kein Ziel, denn das Ziel ist etwas, was ausser dem Prozesse liegt, während nach Schopenhauer es ausser dem Willen überhaupt nichts geben kann.

Freilich ist in diesem Falle, bei der Frage über Schopenhauers Verhältnis zur geschichtlichen Erscheinung, sein Gedanke so aufzufassen, wie er ihn selbst gegenüber den Erscheinungen des individuellen Menschenlebens ausgeführt hat. Wenn Schopenhauer dem Willen jedes Streben nach einem Ziel abspricht, so heisst das nicht, dass einzelne Willensakte, wie sie in die Erscheinung treten, auch kein Ziel hätten; im Gegenteil, Schopenhauer betont, dass jeder einzelne Willensakt, in seiner zeitlichen und räumlichen Bestimmtheit, ein Ziel haben kann, wollte man aber etwa einen Menschen fragen, warum er überhaupt will und welches das Endziel seines Strebens und Wollens sei, so würde er darauf nichts anderes antworten können, als sich auf seinen Willen berufen, dass er es eben will.[1] Und so scheint mir, als ob bei Schopenhauer gegenüber den Erscheinungen des geschichtlichen Lebens dieselbe Auffassung bestünde wie den Erscheinungen des individuellen Menschenlebens gegenüber.

[1] I, 227 ff. II, 410 ff.

Digitized by Google

Aehnlich wie im individuellen Leben, können wir auch in demjenigen der Menschheit, das die Geschichte ausmacht, solche Erscheinungen antreffen, die deutlich einen teleologischen Charakter aufweisen, ihr Ziel und Zweck ist greifbar, aber diese Teleologie scheint doch, Schopenhauers Meinung zu Folge, eine scheinbare zu sein, sie hat nur Bedeutung in der Erscheinungswelt, gegenüber dem Hier und dem Dort, gegenüber dem Willen aber, als dem Dingan sich, ist sie so nichtig und vergänglich wie jedes Ziel und jeder Zweck im individuellen Leben gegenüber dem gesamten Wollen. In schönen Worten an den erhabenen Stil Nietzsches erinnernd, drückt Schopenhauer dieses ewige Spiel des metaphysischen Willens aus, wie er hie und da Kulturschätze hervorbringt und zweckvolle Zusammenhänge schafft, dann aber sie wieder vernichtet, um diese Tätigkeit von neuem anzufangen und so ewig: «gesetzt, es würde uns einmal ein deutlicher Blick in das Reich der Möglichkeit und über alle Ketten der Ursachen und Wirkungen gestattet, es träte der Erdgeist hervor und zeigte uns in einem Bilde die vortrefflichen Individuen, Welterleuchter und Helden, die der Zufall vor der Zeit ihrer Wirksamkeit zerstört hat, — dann die grossen Begebenheiten, welche die Weltgeschichte geändert und Perioden der höchsten Kultur und Aufklärung herbeigeführt haben würden, die aber das blindeste Ungefähr, der unbedeutendste Zufall, bei ihrer Entstehung hemmte, endlich die herrlichen Kräfte grosser Individuen, welche ganze Weltalter befruchtet haben würden, die sie aber, durch Irrtum oder Leidenschaft verleitet, oder durch Notwendigkeit gezwungen, an unwürdigen und unfruchtbaren Gegenständen nutzlos verschwendeten, oder gar spielend vergeudeten: — sähen wir das alles, wir würden schaudern und wehklagen über die verlorenen Schätze ganzer Weltalter. Aber der Erdgeist würde lächeln und sagen: «Die Quelle, aus der die Individuen und ihre Kräfte fliessen, ist unerschöpflich und unendlich wie Zeit und Raum: denn jene sind eben wie diese Formen aller Erscheinung, doch auch nur Erscheinung, Sichtbarkeit des Wirkens. Jene unendliche Quelle kann kein endliches Mass erschöpfen: daher steht jeder im Keime erstickten Begebenheit oder Werk zur Wiederkehr noch immer die unverminderte Unendlichkeit offen. In dieser Welt der Erscheinung ist so wenig wahrer Verlust,

Digitized by Google

als wahrer Gewinn möglich. Der Wille allein ist: er, das Ding an sich, er, die Quelle aller jener Erscheinungen ».[1]

Gemäss nun dieser antiteleologischen Tendenz seiner Philosophie, die, wie wir eben gesehen haben, auch für das geschichtliche Gebiet dieselbe Gültigkeit beibehält, sieht Schopenhauer die treibenden Kräfte des geschichtlichen Lebens nicht in rationalen Faktoren, was so charakteristisch für alle ihm vorhergegangenen Philosophen ist, vielmehr ist für ihn der blinde, irrationale Wille dieselbe treibende Kraft des geschichtlichen Lebens wie überhaupt aller Erscheinungen sonst. Während man sonst gewöhnt war, das menschliche Bewusstsein für den entscheidenden Faktor, sowohl des individuellen als auch des gesellschaftlich-geschichtlichen Lebens anzusehen, rückte Schopenhauer den irrationalen Willen, welcher nach ihm das Primat im menschlichen Leben hat, in den Vordergrund.

Es ist sehr bezeichnend, dass in diesem Punkte — bei der Frage nach dem Faktor der Geschichte — Schopenhauers Auffassung mit einer anderen geschichtsphilosophischen Auffassung zusammenzufallen scheint, welche sonst von seiner Weltanschauung sehr weit entfernt ist: ich meine den historischen Materialismus. Wie nach der materialistischen Geschichtsphilosophie von Marx nicht das Bewusstsein der Menschen ihr gesellschaftliches Sein bestimme, vielmehr ihr gesellschaftliches Sein, d. h. der Begriff aller ökonomischen Verhältnisse, sei es, welches ihr Bewusstsein bestimme, so scheint bei Schopenhauer dasselbe Problem metaphysisch verankert zu sein, indem es bei ihm zu der Frage nach dem Verhältnis zwischen Wille und Intellekt im menschlichen Leben zurückgeführt wird. Derselbe Wille zum Leben, welcher in der Natur herrscht, treibt auch sein Wesen in gesellschaftlichen Verhältnissen, welche die Geschichte ausmachen; « dementsprechend sehen wir im Grossen wie im Kleinen allgemeine Not, rastloses Mühen, beständiges Drängen, endlosen Kampf, erzwungene Tätigkeit, mit äusserster Anstrengung aller Leibes- und Geisteskräfte. Viele Millionen, zu Völkern vereinigt, streben nach dem Gemeinwohl, jeder Einzelne seines eigenen wegen; aber viele Tausende fallen als das Opfer für dasselbe. Bald unsinniger Wahn, bald grübelnde Politik, hetzt sie zu Kriegen aufein-

[1] I, 250.

Digitized by Google

ander: dann muss Schweiss und Blut des grossen Haufens fliessen, die Einfälle Einzelner durchzusetzen oder ihre Fehler abzubüssen. Im Frieden ist Industrie und Handel tätig, Erfindungen tun Wunder, Meere werden durchschifft, Leckereien aus allen Enden der Welt zusammengeholt, die Wellen verschlingen Tausende. Alles treibt, die Einen sinnend, die Anderen trachtend, der Tumult ist unbeschreiblich».[1] Gegenüber Frauenstädt äusserte sich Schopenhauer, die ganze Geschichte sei nichts anderes als «die europäischen Katzenbalgereien».[2] Deshalb, meinte Schopenhauer, müssen wir in allen Aeusserungen des Menschheitslebens, folglich auch in denjenigen, welche die Geschichte ausmachen, nicht Produkte rationaler, vom Bewusstsein geleiteter Faktoren, erblicken, sondern wir müssen vielmehr sie als Produkte eines unbewussten Faktors, nämlich des irrationalen Willens, betrachten.

Endlich bleibt uns die Stellung des zweiten Problems der Geschichtsphilosophie bei Schopenhauer zu verfolgen, welches, wie bereits hervorgehoben, nicht nur jeder spekulativen Philosophie der Geschichte eigen ist, sondern auch der empirischen Geschichtswissenschaft. Verhielt sich die treibende Kraft oder der Faktor der Geschichte zu den einzelnen geschichtlichen Erscheinungen gewissermassen wie das Ding an sich zu der Erscheinungswelt, so wird das zweite Moment dadurch charakterisiert, dass hier die geschichtlichen Erscheinungen in Beziehungen zu Werten gebracht werden, welche jene gleichmässige Färbung der geschichtlichen Reihen durchbrechen und dadurch die Möglichkeit abgeben, die geschichtlichen Erscheinungen selbst in Verhältnisse der Neben-, Unter- oder Ueberordnung zu bringen: dies ist, wie schon bereits bemerkt wurde, das Problem des Fortschritts in der Geschichte.

In der Tat ist diese Frage so wichtig, dass wir ohne Einsicht in ihre Stellung und demgemäss in ihre Lösung bei Schopenhauer keine volle Auffassung über Schopenhauers Verhältnis zur Geschichte gewinnen würden. Insbesondere in unserer Gegenwart ist das Wort Fortschritt sehr üblich geworden, es ist in aller Munde, wenn gleich das, was damit bezeichnet werden soll und was gewöhnlich darunter

[1] II, 419.

[2] Lindner-Frauenstädt, a. a. O. S. 301. Aehnlich IV, 508; V, 250.

Digitized by Google

verstanden wird, viele Konfussionen gestiftet hat; vielleicht wird die Klärung dieses Begriffs an der Hand der Schopenhauer'schen Philosophie eine Aufhellung desselben mit sich bringen. Es sei aber hervorgehoben, dass das Problem des geschichtlichen Fortschritts bei Schopenhauer mehr eine glückliche Stellung des Problems darstellt, als dass er eine gebührende Ausführung desselben an der Hand der Geschichte selbst versucht hätte. Es ist deshalb nötig, wie mir scheint, um die Stellung dieses Problems bei Schopenhauer zu begreifen, mehr hineininterpretieren als eine Interpretation der vorliegenden Gedanken selbst vorzunehmen.

Zunächst ist ohne weiteres klar, dass der Begriff des Fortschritts ein teleologischer Begriff ist; denn das blosse Geschehen, die Veränderung, welche in der Aufeinanderfolge der Zeit verläuft, macht noch keinen Fortschritt aus, sondern dieser Begriff ist unmittelbar mit dem Begriff eines Zweckes verbunden, dessen Realisierung als Fortschritt anerkannt wird. Wenn also der Wertbegriff aus dem Begriffe des Fortschritts nicht zu eliminieren ist, so folgt aus diesem noch ein weiteres, dass es nämlich vom Fortschritt in der Geschichte im Allgemeinen deshalb zu sprechen nicht angeht, weil die leitenden Werte, welche als Masstäbe an die geschichtlichen Erscheinungen angelegt werden, eben verschieden sind und sein müssen. Der Fortschritt auf dem einen Gebiete des geschichtlichen Lebens schliesst noch nicht denselben Fortschritt auf anderen Gebieten der Geschichte ein, wo ganz andere Werte massgebend sind: die Fortschritte auf den Gebieten des wirtschaftlichen, politischen und sozialen Lebens setzen noch nicht entsprechende Fortschritte auf moralischem oder gar ästhetischem Gebiete des Lebens voraus. Ganz richtig sieht daher Volkelt in dieser Vermengung und Identifizierung der verschiedenen Seiten des geschichtlichen Fortschritts, wie sie besonders in unserer Gegenwart verbreitet sind, «eine widerwärtig oberflächliche Betrachtungsweise». «Mit keinem Gedanken denkt der Fortschrittspöbel daran, ob denn auch der innere Mensch, das Heiligtum der Gesinnung, das Gute und Edle in uns, das Glück der Seele durch diese «Fortschritte» im entsprechenden Masse gefördert werde. Vielleicht handelt es sich doch um Oberflächenfortschritte, von denen es zweifelhaft ist, wie sie auf Glück

Digitized by Google

und Wert des Innenlebens wirken, von denen vielleicht sogar starke Gefährdungen und Schädigungen der zarteren und tieferen Seiten des Menschlichen ausgehen!»[1]

Bei tieferem Eindringen in die Stellung dieses Problems bei Schopenhauer stellt sich heraus, dass der geschichtliche Fortschritt, wie mir scheint, in seinem Denken eine zweifache Bedeutung hatte: in einem Sinne ist der Fortschritt ein rein äusserlicher und bedeutet soviel wie Zivilisation; er umfasst die eigentlichen Elemente derselben — den wirtschaftlichen, politischen und den sozialen Fortschritt in sich. Wir werden sehen, dass der Fortschritt in diesem Sinne von Schopenhauer so wenig geleugnet als vielmehr zugegeben wird. Der Fortschritt im zweiten Sinne betrifft das Innenleben der Menschheit und wird von Schopenhauer zu der Frage nach dem Fortschritt des Glücks des Lebens und der Moralität zurückgeführt; den Fortschritt in diesem letzteren Sinne leugnet Schopenhauer schlechthin. Der Umstand, dass Schopenhauer im Allgemeinen als derjenige Denker bekannt ist, der den Fortschritt in der Geschichte nicht anerkennt, scheint mir darin seine Erklärung zu finden, dass für ihn nur der innere Fortschritt, weil er den Willen, das Ding an sich betrifft, die wahre Bedeutung eines Fortschritts hat und diesen eben gerade leugnet er.

Einer der Hauptmomente des äusseren Fortschritts oder der Zivilisation ist nun der wirtschaftliche Fortschritt. Gerade zur Zeit Schopenhauers machte das Maschinenwesen kolossale Fortschritte und leistete Dinge, «welche frühere Zeiten der Hülfe des Teufels zugeschrieben haben würden. Da verrichten jetzt in Fabriken und Manufakturen jeder Art, mitunter auch bei Feldbau, Maschinen tausendmal mehr Arbeit, als die Hände aller jetzt müssigen Wohlhabenden, Gebildeten und Kopfarbeitenden jemals vermocht hätten, und als mithin durch Abstellung alles Luxus und Einführung eines allgemeinen Bauernlebens zu verrichten werden könnte». Hand in Hand mit dem wirtschaftlichen Fortschritt geht auch der soziale; nicht nur die Natur wird beherrscht, auch die sozialen Verhältnisse

[1] Volkelt, a. a. O. S. 247. Siehe auch Emmerich Du-Mont, Der Fortschritt im Lichte der Lehren Schopenhauers und Darwins, S. 15 ff. Ueber die Unmöglichkeit eines formalen Fortschritts, s. Simmel, a. o. O. S. 155 ff.

Digitized by Google

zwischen den Menschen werden allmählich ausgeglichen in der Benutzung der hervorgebrachten Güter. «Die Erzeugnisse aller jener Betriebe aber kommen keineswegs den Reichen allein, sondern Allen zu Gute. Dinge, die jemals kaum zu erschwingen waren, sind jetzt wohlfeil und in Menge zu haben, und auch das Leben der niedrigsten Klassen hatte an Bequemlichkeit gewonnen. Im Mittelalter erborgte einst ein König von England von einem seiner Grossen ein Paar seidne Strümpfe, um, damit angetan, dem französischen Gesandten Audienz zu erteilen; sogar die Königin Elisabeth war hoch erfreut und überrascht, als sie 1569 das erste Paar seidner Strümpfe als Neujahrsgeschenk erhielt: heutzutage hat jeder Handwerksdiener dergleichen. Wenn das Maschinenwesen seine Fortschritte in demselben Masse noch eine Zeit hindurch weiter führt, so kann es dahin kommen, dass die Anstrengung der Menschenkräfte beinahe erspart ist, wie die eines grossen Teils der Pferdekräfte schon jetzt.»[1]

Es ist also klar, dass Schopenhauer den wirtschaftlichen mit dem Hand in Hand gehenden sozialen Fortschritt anerkannt hatte. Nun gewinnen aber für ihn diese Fortschritte eine ganz andere Wertaccentuierung, sobald sich ihm die Frage aufdrängt, ob denn auch das menschliche Glück in demselben Masse fortschreite. Es ist bekannt, dass für Rousseau — den Vater des modernen Kulturproblems — die Frage nach dem Verhältnis zwischen Glück und geschichtlichem Fortschritt, wobei unter dem letztern für ihn auch die Fortschritte der Kunst und der Wissenschaft inbegriffen waren, eine ähnliche Problemstellung gewonnen hatte. Da Rousseau zu der Ueberzeugung gelangte, dass der geschichtliche Fortschritt das menschliche Glück nicht nur fördere, sondern immer mehr illusionärer mache, so zog er die Konsequenz, dass man mit der Kultur brechen müsse, um zur Natur zurückzukehren. Darin bestand die Problemstellung und die ihr entsprechende Lösung bei Rousseau. Die Lösung des Kulturproblems scheint aber bei Schopenhauer eine ganz andere zu sein.

Es ist vielleicht nicht unangemessen, an diesem Orte zu verfolgen, welche Gestalt das Kulturproblem im Denken Schopenhauers hatte. Es versteht sich von selbst, dass das Kulturproblem in der

[1] V, 254.

Digitized by Google

Form, wie es sonst gestellt und gelöst wird, bei Schopenhauer nicht zu finden ist. Nimmt man aber das Kulturproblem in einem weiteren Sinne, welcher mit der Frage nach der definitiven Lösung des Wertes des menschlichen Lebens überhaupt zusammenfiele, so kann man in diesem Falle von Kulturproblem auch bei Schopenhauer sprechen, ja er ist gerade derjenige Denker, der die Frage nach dem Werte des menschlichen Lebens in den Mittelpunkt seines Denkens gestellt hat. Deshalb könnte es wohl zweckmässig sein vom Kulturproblem in einem doppelten Sinne zu sprechen: einerseits umfasst der Begriff des Kulturproblems die empirisch gegebenen historischen Erscheinungen, wie sie durch ihre geschichtlichen Bedingtheiten bestimmt sind und gemäss diesen Bedingtheiten eine entsprechende Lösung finden, so sind z. B. etwa Renaissance und die französische Revolution geschichtliche Erscheinungen, welche ihre Lösungen gemäss bestimmter historischer Bedingungen gefunden hatten; anderseits aber hat das Kulturproblem eine weitere Bedeutung und umfasst das Problem der definitiven Lösung des menschlichen Lebens überhaupt, unabhängig von irgendwelchen historischen Bedingungen. Das Kulturproblem in einer solchen Gestalt finden wir bei Schopenhauer und Nietzsche. Um gleichsam kantische Ausdrücke zu gebrauchen, könnten wir vom Kulturproblem im «empirischen» und «transcendentalen» Sinne sprechen.

Der transcendentale Charakter des Kulturproblems bei Schopenhauer ist dadurch gekennzeichnet, dass für ihn dasselbe auf das Engste mit seinem metaphysischen Prinzip verbunden ist. Wenn für Rousseau das Kulturproblem auf das Verhältnis zwischen dem Fortschritt der Zivilisation und dem menschlichen Glück ausging, so nimmt bei Schopenhauer das Kulturproblem die metaphysische Einkleidung des Verhältnisses zwischen dem Willen, der das eigentliche Wesen der Dinge und unser selbst ausmacht und dem Glück, das als Befriedigung aller Willensäusserungen wäre. Nun mag der Fortschritt der Zivilisation sich entwickeln wie er will, er enthält in sich dennoch keine Gewährung des Glücks, weil der Wille, der die Substanz unseres Lebens bildet, keine definitive Befriedigung, keine Eingestelltheit des Daseins auf ein bestimmtes Ziel kennt Und so können wir diesen Gedanken Schopenhauers dahin deuten,

Digitized by Google

dass in Bezug auf die einzelnen Stationen auf dem Wege des geschichtlichen Fortschrittes es ein Mehr oder Weniger des Fortschritts geben kann, im Verhältnis zum Willen aber haben diese Unterschiede keine Bedeutung. Wie die Hellstärke einer oder tausend elektrischer Brennlampen gegenüber der Sonne nicht die geringste Bedeutung hat, so hat auch der äusserste Fortschritt zum Glück des menschlichen Lebens ebensowenig beigetragen, wie die primitive Kultur. «Mit behutsamem Schritt und ängstlichem Umherspähen verfolgt er (der Mensch) seinen Weg, denn tausend Zufälle und tausend Feinde lauern ihm auf. So ging er in der Wildnis, so geht er im zivilisierten Leben; es gibt für ihn keine Sicherheit.»[1]

Wenn also der wirtschaftliche und soziale Fortschritt noch keine Gewährung des Glücks in sich tragen, so schliesst nach Schopenhauer der politische Fortschritt auch denjenigen der Moral in sich nicht ein. Nicht genug scharfer Ausdrücke findet Schopenhauer, um alle jene Konstruktionsgeschichten zu verspotten, welche, «vom platten Optimismus geleitet, zuletzt immer auf einen behaglichen, nahrhaften, fetten Staat, mit wohlgeregelter Konstitution, guter Justiz und Polizei» hinauslaufen; auf diesen Gebieten mag der Fortschritt bestehen und nachgewiesen werden, das Moralische aber, meinte Schopenhauer, bleibe im Wesentlichen unverändert: «Das Moralische aber ist es, worauf nach dem Zeugnis unseres innersten Bewusstseins alles ankommt: und dies allein liegt im Individuo, als die Richtung seines Willens. In Wahrheit hat nur der Lebenslauf jedes Einzelnen Einheit, Zusammenhang und wahre Bedeutsamkeit: er ist als eine Belehrung anzusehen und der Sinn desselben ist ein moralischer. Nur die inneren Vorgänge, sofern sie den Willen betreffen, haben wahre Realität und sind wirkliche Begebenheiten; weil der Wille allein das Ding an sich ist.»[2] In der Moral wird also der Wille, die Gesinnung als das schlechthin Reale angesehen und deshalb gilt ihr der feste Wille zum zu verübenden Unrecht, den allein die äussere Macht zurückhält und unwirksam macht, dem wirklich verübten Unrecht ganz gleich; für den Staat hingegen kommen nur die Handlungen und Taten seiner Individuen in Betracht, die Ge-

[1] II 519 f.

[2] I 405.

Digitized by Google

sinnung, in der die wahre Moralität ruht, wird nur insofern erforscht, um die verübte Tat zu verstehen. Der Staat, meint Schopenhauer, werde niemand verbieten, Mord und Gift gegen einen anderen in Gedanken beständig zu tragen, da er weiss, dass die Furcht vor Schwert und Rad die Wirkungen jenes Willens beständig hemmen werden. Deshalb nennt Schopenhauer die Politik «die umgekehrte Ethik» und der Rechtslehrer ist für ihn «der umgewandte Moralist», ähnlich wie der Historiker «der umgewandte Prophet» ist. Urd so zieht Schopenhauer zu Felde gegen die verbreitete Ansicht, darunter auch gegen diejenige von Kant, dass die Pflicht des Staates in der Beförderung der Moralität bestehe, da doch die innere Gesinnung, der ewig freie Wille, welchem allein Moralität oder Immoralität zukommt, sich nicht von aussen modifizieren und durch Einwirkung ändern lasse. Der Staat sei so wenig gegen den Egoismus gerichtet, als er vielmehr in ihm die Voraussetzung seiner Existenz habe, er bestehe unter der Voraussetzung, dass reine Moralität, d. h. Rechthandeln aus moralischen Gründen, nicht zu erwarten sei, sonst wäre er überflüssig.[1] Und so meinte denn Schopenhauer, dass wenn die geschichtliche Entwicklung einmal dazu gebracht würde, dass ein vollkommener Staat errichtet werde, so würde dadurch «politisch viel, moralisch nichts gewonnen».[2]

Neben dieser sachlichen Verwebung der verschiedensten Gedanken Schopenhauers, aus welchen wir in das uns interessierende Problem des geschichtlichen Fortschritts in der Philosophie Schopenhauers eine Einsicht zu gewinnen suchten, wäre vielleicht nicht ohne Interesse diejenigen logischen Gründe herauszuheben, denen, wie mir scheint, Schopenhauers eigentümliche Stellung zum Problem des Fortschritts in der Geschichte verdankt. Es gilt diese Zerreissung, diesen Dualismus des Fortschritts logisch zu begreifen.

Es liegt zunächst ohne weiteres auf der Hand, die Doppelstellung des Fortschritts bei Schopenhauer auf seine scharfe Trennung der Welt der Erscheinungen vom Ding an sich oder dem Willen zurückzuführen. Der geschichtliche Fortschritt in dem einen Sinne, der mit dem Begriffe der Zivilisation zusammenfiel und in

[1] I 425 f.

[2] I 475.

Digitized by Google

sich ihre Hauptmomente umfasste — den wirtschaftlichen, sozialen und politischen Fortschritt — gehörte sozusagen der Welt der Erscheinung und Schopenhauers Anerkennung desselben war nicht schwer einzusehen. Der Fortschritt in dem anderen Sinne, der mit der Frage zusammenfiel, ob das Glück und die Moral fortschreiten, rührte sozusagen an das Ding sich und seine Negierung durch Schopenhauer ergibt sich aus den inhaltlichen Bestimmungen seines methaphysischen Prinzips — des Willens. Dass es von einem Fortschritt des Glücks im Sinne Schopenhauers zu sprechen nicht angeht, ist dadurch bedingt, dass das Leiden bei ihm nicht mehr eine Akcidenz, sondern gerade die Substanz des Willens bildet. Das ansichseiende Wesen des Leidens bleibt unberührt von keinem geschichtlichen Fortschritt, welcher immer nur an der Oberfläche des Lebens haften bleibt. Und was das zweite Moment des Fortschritts in diesem letzteren Sinne — der Moral — anbetrifft, so scheint es auch hier schon von vornherein logisch unzulässig von einem moralischen Fortschritt zu sprechen, da der Wille als transcendentes Wesen, alle diejenigen Bestimmungen hat, die dem Moralischen entgegengesetzt sind. Dass Schopenhauer in diesem Punkte, der gerade das Fundament seiner Philosophie bildet, inkonsequent geblieben, wurde bereits (im I. Kapitel) gezeigt, indem die Tatsache der Selbsterkenntnis des Willens als ein Heraustreten aus seinem ursprünglichen Zustande bezeichnet wurde. Das Ereignis der Selbsterkenntnis des Willens wäre also von einem höchst moralischen Werte, und ohne Zweifel sah Schopenhauer selbst in solchen Erscheinungen, wie Christus und Buddha, in denen er gerade die Personifizierung seiner eigenen Lehre erblickte, die moralischen Höherbildungen in der Geschichte. Angesichts dieser tatsächlichen Höherbildungen könnte es deshalb nicht unzulässig sein von einem moralischen Fortschritt zu sprechen. Eine logische Ueberlegung zeigt indess, dass es auch in diesem Falle unmöglich ist von einem moralischen Fortschritt zu sprechen.

Der Begriff des Fortschritts enthält nämlich die Voraussetzung einer Entwicklung auf den Zweck, welcher als Ziel der Geschichte angesehen wird und die verschiedenen Entwicklungsstadien können deshalb, um das Vorhandensein des Fortschritts festzustellen, sowohl

Digitized by Google

an dem definitiven Zweck der Geschichte als auch aneinander gemessen werden. Nun scheint es mir deshalb unmöglich von einme moralischen Fortschritt im Sinne Schopenhauers zu sprechen, weil jene Ereignisse, die wir als moralisch-wertvolle und als Höherbildungen im Sinne seiner Philosophie bezeichnet hatten, gleichsam spontan und zufällig erscheinen, keine allmählige Entwicklung arbeitet auf sie hin, um sie entstehen zu lassen, vielmehr entstehen sie sozusagen in einer generation aequivoea; dazu tragen diese wertvollen Punkte der Geschichte den Charakter eines definitiven und vollendeten Zustandes, sie können nicht als fortgeschrittener gegenüber dem vorhergegangenen Zustande angesehen werden.[1]

Es tritt noch eine weitere logische Ueberlegung hinzu, vielleicht die entscheidendste bei der Frage nach dem moralischen Fortschritt in der Geschichte, die ebenfalls die Unmöglichkeit derselben im Sinne Schopenhauers zeigt. Und dies ist die individualistische Unterströmung im Denken Schopenhauers, die sonst der allgemeinen Tendenz seiner Philosophie entgegengesetzt ist, hat aber hie und da zu einer reicheren Ergänzung seiner Weltanschauung beigetragen, wenn gleich die letztere dabei an Konsequenz und Widerspruchslosigkeit eingebüsst hat.[2] Schopenhauer war nämlich überzeugt von der Realität des individuellen Bewusstseins, während die Einheit des Bewusstseins des Menschengeschlechts seiner Meinung nach «eine blosse Fiktion» sei. Nur die Individuen und ihr Leben sei real, die Völker und ihre Leben seien blosse Abstraktionen. Wenn deshalb wir ohne Zweifel wertvolle Punkte und Höherbildungen in der Geschichte feststellen können, so heisst das noch nicht, dass man in diesem Fall von einem Fortschritt sprechen kann, denn es fehlt — die Menschheit kann ja dies nach Schopenhauer nicht sein — ein einheitliches Subjekt, von dem behauptet werden könnte, dass es fortschreite. Dass, wie ich gezeigt habe, ein wirtschaftlicher, politischer und sozialer Fortschritt von Schopenhauer nicht geleugnet, vielmehr zugegeben wurde, findet darin seine Erklärung, dass in allen jenen Fällen ein einheitliches Subjekt — Wirtschaft,

[1] Vrgl. Simmel, Geschichtsphilosophie, S. 158.

[2] Den verschiedenen individualistischen Unterströmungen bei Schopenhauer ist Volkelt nachgegangen, ibid. S. 329 ff.

Digitized by Google

Staat und soziale Verhältnisse vorausgesetzt wird, von dem in der Tat ausgesagt werden kann, dass es fortschreite. Nicht so aber in der Moral, welche nach Schopenhauer im individuellen Bewusstsein wurzelt und man kann zwar von irgendwelchen historischen Erscheinungen behaupten, dass sie moralisch wertvoller als andere sind, aber ihnen das Prädikat des Fortschritts zuzuschreiben ist unmöglich. Es besteht in diesem Punkte ein eigentümlicher Gegensatz zwischen Schopenhauer und Nietzsche, indem für den letzteren der Gang der Geschichte an ihren «höchsten Exemplaren» gemessen wird. Für Nietzsche bedeutet die Wertsteigerung des Individuums zugleich den Fortschritt der Menschheit: «stellt er die aufsteigende Linie dar, so tut das Gesamtleben mit ihm einen Schritt weiter»[1]; für Schopenhauer umgekehrt, der Lebenslauf des Einzelnen ist real, der der Menschheit ideal.

[1] Simmel, Schopenhauer und Nietsche, S. 209.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Gaylord Bros.
Makers
Syracuse, N. Y.
PAT. JAN. 21, 1908

298797

Sparlinsky
B3149
H5S6

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

Digitized by Google

Digitized by Google